عبد الرحيم العلام*

في غياب مفهوم الحرية السياسية عن فكر المسلمين وتجربتهم التاريخية

يقول المؤرّخ المغربي الشهير أحمد الناصري: «واعلم أن هذه الحرية التي أحدثها الفِرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعًا، لأنها قطعًا تستلزم إسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الإنسانية رأسًا... واعلم أن الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبيّنها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم»(1).

ويقول المؤرخ التونسي ابن أبي ضياف: «لذلك قالت حكماء الإفرنج: الرأي حر»، ثم يعلّق: «لا يخفي أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل»(2).

يتضح من النصين اللذين تُستهل بهما هذه الدراسة أن الفكر الإسلامي لا يزال حتى أمد قريب يتوجس مسألة الحرية، ويحْذر استمراءها أو تبيئتها ضمن البيئة العربية الإسلامية. وإذا كان السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: لئن كان هذا هو حال بعض الفكر الإسلامي الحديث حيال مفهوم الحرية، فما هو موقف الفكر الإسلامي الكلاسيكي من هذه التِّيمة؟ ويتفرّع عن هذا السؤال سؤال آخر مكمّل: ما هو الوضع الذي آلت إليه ممارسة الحرية بوجه عام، والحرية السياسية بوجه خاص، ضمن مجال المسلمين السياسي؟

بداية، لا بد من توضيح أن الباحث ليس بصدد البحث في مفهوم الحرية بتجلياته المختلفة، وإنما ينصب اهتمامه بشكل أساسي على تناول مفهوم الحرية السياسية، مع التّعريج، بما يسمح به المجال

* باحث في القانون الدستوري وعلم السياسة، المغرب.

(1) أبو العباس أحمد بن خالد الناصري، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى** (الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٤٥)، ج ٩، ص ١١٤-١١٥، اقتبسه: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٥ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص ١١.

(2) أبو العباس أحمد بن عمر بن أحمد بن نصر بن أبي الضياف، **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان** (تونس: [د. ن.: د. ت.])، ج ١، ص ٢٣، نقلاً عن: العروي، ص ١٢.

وبما يساهم في معالجة الإشكالية، على بعض تمظهرات الحرية، من قبيل حرية الفكر والعقيدة. كما يجدر التنويه بأنه يركِّز، من أجل الإحاطة بالموضوع، على بعض الدراسات التي تناولت مسألة الحرية بشكل عام، والحرية لدى المسلمين بشكل خاص، محاولًا تركيب ما قد يكون تفرّق في هذه الدراسات(٣)، ومن ثم الخلوص إلى نتائج من شأنها تأكيد أو نفي الفرضية التي انطلق منها، وهي المتعلقة بغياب مفهوم الحرية ممارسة وفكرًا في تجربة المسلمين. ولهذا، نقترح الاشتغال على الموضوع وفق المحاور التالية: تعريفات؛ مفهوم الحرية في الفكر الغربي؛ الحرية السياسية في الفكر والممارسة السياسية لدى المسلمين؛ الحرية في الفلسفة السياسية الاسلامية؛ الانتهاء إلى بعض الأفكار الختامية.

تعريفات

نعي تمامًا أن ما نحن مقبلون عليه لا يمكن حسمه من خلال القواميس اللغوية، وذلك لكون البحث في المفاهيم(٤) يستدعي تتبّع الممارسة الواقعية وليس الممارسة اللغوية فحسب. حقًا، إن اللغة تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ، ولذلك لا يمكن إنكار أهمية التحليل اللغوي. لكن يجب في الوقت نفسه الانتباه إلى حدوده؛ إذ يعتقد كثيرون، بحسب عبد الله العروي، أننا نذهب طبيعيًا من الكلمة إلى المفهوم. هل هذا صحيح؟ كيف نستطيع أن نحدد المجال اللغوي الذي يجب أن نحلله إذا لم يكن عندنا مفهوم مسبق؟ ويضيف العروي، مَن أشار علينا بفتح القاموس في مادة حرّر لو لم نكن نعرف أن كلمة حرية هي التي تعبّر عن المفهوم الذي هو موجود في ذهننا، و المفهوم الموجود بالطبع في ذهن المستشرقين هو المفهوم الليبرالي للحرية. هل يجب أن نتعجب إذن إن لم نجد في القاموس ما تصورناه مسبقًا في أذهاننا؟(٥)

لتحرير هذه الأسئلة، لا بد أولًا من التوجّه رأسًا صوب القواميس العربية للتأكّد من خلوها أو من تضمُّنها ما قد يتوافق والمفهوم الغربي لكلمة «حرية»، على الرغم من أننا مُلزَمون في مرحلة ثانية بتحرير مفهوم الحرية في الثقافة الغربية نفسها، حتى نتبيّن ما استشكل علينا لغويًا ومفهوميًا.

تُعفينا بعض الدراسات التي رجع أصحابها إلى المراجع اللغوية من أجل تتبّع كلمة «الحرية» في مصادرها، من إعادة البحث في الموضوع، ولا سيما أننا لسنا بصدد التحرير اللغوي، وإنما هدفنا الحرية كمفهوم وممارسة تاريخية، وإذا كان من شأن العودة إلى المصادر الأصلية تعميق الدراسة، فإن المجال لم يتح لنا أكثر مما بحثنا فيه.

إن الآراء المسجَّلة بشأن الموقف من الحرية متناثرة هنا وهناك في ثنايا المؤلفات الإسلامية. وقد تتبّع أحد المتخصصين بالموضوع هذه الآراء وأعاد تجميعها وتنظيمها، من دون أن يعني ذلك أنه قام بالاستقصاء

(٣) نشير هنا إلى كتاب **الحرية في الإسلام** لفرانز روزنتال، وكتاب **مفهوم الحرية** لعبد الله العروي، وكتاب **السلطة في الإسلام** لعبد الجواد ياسين، وكتاب **لغة السياسة في الإسلام** لبرنارد لويس، فضلًا عن كتابات أخرى توسّلنا بها مراجعَ إضافية.

(٤) يُقصد بالمفهوم فلسفيًا معرفة الشيء على وجهه، ومنه مشكلة الفهم. وبوجه عام، ما يتكون لدى شخص ما عندما يكون قادرًا على الفهم والتعبير عنه باقتدار لغوي. وعبر تاريخ الفكر الفلسفي، كان سقراط أول فيلسوف يقوم بالتركيز على التصورات المحيرة. انظر: **المعجم الفلسفي** (القاهرة: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩)، ص ١٨٩، نقلًا عن: ياسر قنصوه، «إشكالية المفاهيم المعاصرة: تحولات التفكير أم انحرافاته؟،» **التسامح**، العدد ٢٧ (٢٠٠٩).

(٥) العروي، ص ١٤.

الكامل لمواطنها كافة، بل كان تركيزه على ما أسماه «الشخصيات الجذّابة التي كانت لها أحيانًا مواقف متفرّدة فيما يتّصل بالموضوع»[٦]. ومع هذا، فإننا نأمل أن نستطيع من خلال أبحاث مستقبلية استعادة البحث في هذا المجال بدل الاقتصار على ما أُنتج قديمًا أو حديثًا.

في هذا السياق يقول روزنتال: «تَظهر تعريفات الحرية في عدد من المواطن، وتعكس اتجاهات متباينة في عالم الفكر الإسلامي. لكن هذه التعريفات ليست بالتنوُّع والتردّد اللذين يأملهما الباحث، ذلك أن تتبّعها في بعض الأماكن التي يتوقّع وجودها فيها يبقى بغير طائل. ففي رسالة الكندي حول الحدود على سبيل المثال لا نجد شيئًا عن الحرية، كما أن الكلمة لا توجد في قواميس التعريفات التي وضعها الفلاسفة المسلمون. أما الفقهاء في كتبهم الأصولية، فيُورِدُون قوائم بالتعريفات، إلا أنه ليس من المدهش ألا تكون تعريفات الحرية مضمّنة فيها، لأنها لم تكن مصطلحًا فنّيًا أساسيًا في هذا المجال»[٧].

المستفاد من هذا التقرير أن القواميس اللغوية العربية التي رامت تعريف «الحر» و«الحرية»، وعلى الرغم من كثرتها وتعدّدها، لا تُفيد في إخراج مصطلحي «الحر» و«الحرية» من عقد مقابلة بينهما وبين اصطلاحي «العبد» و«العبودية»؛ إذ لم يكن مصطلح الحرية حاضرًا في الاستخدام التقليدي إلا بمعنى واحد هو المعنى المقابل للعبودية، ذلك أن الإنسان «الحر» هو من ليس عبدًا بالمفهوم القانوني الفقهي[٨]. نجد هذا التأويل مثلًا عند الجرجاني الذي يقول: «الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار. وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات لفناء إرادتهم في إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار»[٩].

إن الحرية في التحديدات اللغوية ذات الخلفية الفقهية الدينية تظهر كميزة للإنسان الأخلاقي، لأن حرية الإنسان تقترن بالسِمات الخيّرة، في مقابل السمات الشرّيرة التي يتّصف بها العبد. ولم يختلف الأمر كثيرًا عند من يسمّيهم أركون «دعاة النزعة الأنسية في الفكر الإسلامي»؛ فابن مسكويه مثلًا، عرّف الرجل الحر بأنه الرجل المتحرر من سيطرة الشهوات الحيوانية القوية، وذهب الى أن الحرية «فضيلة السخاء، وأنها أحد فروع العفّة. فهو يرى الحرية على نحو يجعلها فيه مرتبطة بزوال المِلكية أو الامتلاك على النفس، كما يجعل زوالها معلقًا على مدى ما يمتلكه أو يميل إليه الإنسان...»[١٠].

---

(٦) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد، ط ٢ (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٧)، ص ١٦.

(٧) قارن، على سبيل المثال، قائمة تعريفات: أبو محمد علي بن احمد بن حزم، **الأحكام في أصول الأحكام**، عني بتصحيحه صاحب الفضيلة أحمد محمد شاكر، ٨ ج في ٢ مج (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٢٦-١٩٢٩)، ج ١، ص ٥ وما بعدها، نقلاً عن: روزنتال، ص ٣٧.

(٨) وردت مشتقات اللفظة في القرآن ثماني مرات، وفي ما عدا الآية ٣٥ من آل عمران، فإن الآيات الأخرى كانت جميعها تشير إلى المعنى المقابل للعبودية، أي العبد. أما في آية آل عمران ﴿**إذ قالت امرأة آل عمران إني نذرت لك ما في بطني محررًا فتقبّل مني إنك أنت السميع العليم**﴾، فإن كلمة محررًا تعني خالصًا فارغًا للعبادة، وهو استخدام خام لأصل المادة لغويًا يرجع بها إلى معنى الطلاقة من القيد بوجه عام. انظر: عبد الجواد ياسين، **السلطة في الإسلام**، ٢ ج (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨-٢٠٠٩)، ج ٢: **نقد النظرية السلفية**، ص ٦٧.

(٩) روزنتال، ص ٥٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

وفي السياق ذاته، حاول الراغب الأصفهاني في معجمه لمفردات القرآن أن يقدم تعريفًا للحرية يقيم تمايزًا بين بُعدها الشرعي وبُعدها الأخلاقي، فحدد الحر أولًا بأنه يقابل العبد، ثم فرّق بين ضربين للحرية(١١). أما فخر الدين الرازي، فإنه يعرّف الحرية تعريفًا فلسفيًا لا يخرج عمّا يراه حرية للنفس، وهو ما يقع ضمن التقليد الأخلاقي الذي يربط الحرية بما هو ذاتي؛ فوفق الرازي، تعني حرية النفس «إما ألا تكون الأخيرة تائقة بغريزتها إلى الأمور البدنية، وإما أن تكون تائقة، فالتي تكون تائقة هي الحرة وإنما سمّينا هذه الحالة بالحرية، لأن الحرية في اللغة تقال عن ما يقابل العبودية... »(١٢).

وقد لاحظ عبد الجواد ياسين، بحق، أن مصطلح الحرية كمقابل للجبر لم يُستخدم على مستوى علم الكلام، وهو علم تجريد نظري. وعلى مدى الجدل الكلامي بشأن هذه القضية بين المعتزلة والجهمّية والأشاعرة، لم يبرز مصطلح «حرية الإرادة»، واستُخدمت في مقابل الجبر مصطلحات أخرى مثل «خلق الأفعال» و«القدر» و«الاختيار»؛ فالجبر في تعريف الأشاعرة هو نفي «الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى»(١٣)، أما الاختيار، فيشرحه الشهرستاني عن المعتزلة بأن «الباري تعالى عارف، ولا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، الطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله»(١٤). فالمسألة إذن، يضيف ياسين، تتعلق بالقدرة أكثر مما تتعلق بالإرادة، من حيث إنها تبحث في إطار العلاقة بين الإنسان العبد المخلوق والله المقتدر الخالق وفقًا لتقنيات علم الكلام الدينية(١٥).

وإذا شئنا مسايرة عبد الله العروي في تمشّيه المتّصل بكوننا بحثنا في القاموس عن مادة «حرّر» فقط، فلأننا كنا نعلم أنها تقابل الكلمة الأوروبية التي تعبّر عن مفهوم الحرية كما نتصوره مبدئيًا، واستخلصنا من القاموس أن الكلمة العربية ضيّقة بالنسبة إلى المفهوم الغربي. ونتساءل أيضًا مع العروي: أوَلم نرتكب هنا خطأ منهجيًا؟ أوَلم يكن التحليل اللغوي ناقصًا؟ أوَلم يكن من الواجب علينا أن نتحقّق من عدم وجود مفردات أخرى تُشارك مفهوم الحرية كما نتمثّله حاليًا؟ علينا، والحديث للعروي، أن ننتقل من اللغة إلى الثقافة ومن الثقافة إلى التاريخ الوقائعي، بحثًا عن كلمات أخرى، عن رموز أخرى، مرادفة لكلمة حرية في مفهومها الحالي(١٦). ولتجنّب هذه المحاذير، قمنا بمحاولة لاستجلاء بعض المفردات التي من شأنها قراءة الموضوع من زاوية مغايرة؛ فبصرف النّظر عمّا ألمعنا إليه سلفًا، في ما يتّصل بكون التحديدات اللغوية والتنظيرات الفقهية لم تُخرِج كلمة الحرية عن سيّاق «التحرر من الرغبات الدنيا» و«حب الشهوات والتعلق بالحياة»، حيث لم يُقابل الفقهاء مسألة الإلزام بالواجبات الدينية بمفهوم الحرية، وإنما جعلوا ذلك

(١١) أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن** (القاهرة: المطبعة الميمنية، [١٩٠٦])، ج ١، ص ١٠٩، نقلًا عن: روزنتال، ص ٤٩.

(١٢) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات**، ٢ ج (حيدرآباد الدكن، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٩٢٤)، أورده: روزنتال، ص ٥١.

(١٣) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، **الملل والنحل** (بيروت؛ صيدا: المكتبة العصرية، ٢٠٠٤)، ص ٦٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٥) ياسين، **السلطة في الإسلام**، ج ٢: **نقد النظرية السلفية**، ص ٣٢.

(١٦) العروي، ص ١٤.

مقابلًا لمفردة «الإباحة»، وبه تمّ تنظيم العلاقة بين الإله «المبيح» والإنسان المتلقي «المباح له»، فإن هناك بالفعل كلمات أخرى متعدّدة من شأنها التدليل على حرية الإنسان، لكن بما هي مقابل للعبودية، من قبيل «التخلية وإطلاق السراح، والانعتاق، والخلاص». والفكرة الأخيرة متضمّنة في الجذر «خلص» الذي يُستخدم عادة لشرح كلمة حر. أما الاختيار، فهو مصطلح فنّي ذو أهمية خاصة، ذلك لأنه يشير إلى الإرادة الحرة، ففي المناقشات التي أثيرت حول «حرية الإرادة»، استُخدمت كلمة «إرادة» أيضًا بالمعنى نفسه[١٧].

يمكن إرجاع ذلك إلى أن الفكر الإسلامي لم ينظر إلى «الاختيار» في موازاة الحرية، ولا اعتبَرَه أحد مظاهر ترتيب الحرية المعقَّد، بل بقي اصطلاحًا محدود الاستخدام. أضف إلى ذلك، يقول روزنتال، «أن المصطلح فقد الكثير من زخمه المضموني تحت تأثير توجيهات الفكر الكلامي الإسلامي المتعلق بالإرادة الحرة. لقد حُددت الإرادة الحرة هذه لتعني القدرة على الاختيار في موقف ما»[١٨]، حيث كانت مسألة «الجبر» معروفة لدى العرب قبل الإسلام، كما تنبّه إلى ذلك صاحب كتاب **الحرية في الإسلام**؛ إذ عنى الجبر «سلبًا تامًا للإرادة الحرة، ولقد كانت هذه الفكرة أوضح مفهوم ميتافيزيقي عندهم. لهذا السبب فإن جبرية ما قبل الإسلام كانت موضوع دراسات حديثة مستفيضة نسبيًا. وهذه الدراسات لم تتعرّض على أي حال لمفهوم الحرية»[١٩].

لتفسير هذا المنحى في النظر إلى فكرة «الحرية»، يقترح روزنتال أن نبحث عن أصل مفهوم الحرية في النطاق القانوني وفي عصور ما قبل التاريخ؛ فالإنسان الحر كان من الوجهة القانونية -في رأيه- مختلفًا عن العبد الذي كان مِلكًا له. لذا، فإن تعريف الحرية لا يثير أي مشكلات عندما توجد العبودية باعتبارها مؤسسة، لأن الحرية في هذه الحالة هي كون الانسان حرًا في مقابل أن يكون عبدًا. ولقد كان فهم الحرية بهذا المعنى واضحًا تمامًا ومقبولًا بشكل عام، واحتاج الأمر إلى جهد عقلي كبير للابتعاد عنه ولإعطاء «الحرية» مفهومًا جديدًا يوسّع من معنى مفهومها القديم. وتسنّى دفع الحرية على الطريق الذي جعلها إحدى الأيديولوجيات التي تحدّد المسار التاريخي للعالم[٢٠].

يعود بنا هذا الطرح التاريخي لقضية الحرية، وربطها بالوجود المؤسّساتي للعبودية، إلى البدايات الأولى لبروز التنظير لفكرة الحرية، ولا سيما أن الكثير من الفلسفات السياسية القديمة لم تكن ترى في احتفائها بقيمة الحرية أي تعارض مع دفاعها عن البنية التراتبية للمجتمع؛ فالفلسفة الإغريقية، مثلًا، لم تكن ترى في العبودية نقيصة وجب تجاوزها، ونجد خير مثال على ذلك في التصوّر السياسي الأفلاطوني الذي دافع من خلاله أفلاطون عن تراتبية المجتمع وتعدد طبقاته، فإلى جانب الأحرار يوجد الجُند والأحرار، وكل فئة تتكفّل بما يتلاءم وقدراتها البدنية والعقلية.

لمّا كنا سنعود إلى عرض ملامح الحرية في الفكر الغربي، فإننا نفضّل ختم هذه الفقرة بالنتيجة الآتية: إن التحديدات اللغوية لم تسعفنا في تبيُّن مسألة الحرية في الفكر الإسلامي، ربما بسبب اختلاف ما نكوّنه ذهنيًا

(١٧) روزنتال، ص ٣١.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٧.

عن مفهوم الحرية في عصرنا الحالي عمّا كان سائدًا خلال العصور القديمة، أو ربما لأسباب تتعدّى هذا التأويل إلى ما هو ثقافي وسياسي واجتماعي، وهو ما سيدفعنا إلى مغادرة المعجم اللغوي باتجاه الاجتماع الديني والسياسي. كما أن من المفيد التطرّق، بشكل وجيز، إلى مفهوم الحرية الذي أنتجه الفكر الغربي حديثًا لكي نعود بعد ذلك إلى البحث عمّا يقابل هذا المفهوم في الفكر والممارسة في تاريخ المسلمين.

مفهوم الحرية في الفكر الغربي

تُبيّن الدراسات أن الفكر الغربي الحديث لم يرث مفهوم الحرية كما هو متعارف عليه اليوم، بل واجه تصورًا للحرية شبيهًا بالرؤيا الإسلامية في الموضوع، إن لم نقل إنه مطابق لها، وهو ما صعّب القدرة على التمييز بينهما؛ فالمِدراش اليهودي يرى أن «الإنسان الحر الوحيد في العالم هو الذي يطبّق أحكام ألواح الشريعة»[٢١]، وهو ما عبّر عنه، مثلًا، متصوّفو الإسلام وزهّاده بالفكرة نفسها وبأشكال متمايزة. وهذه الفكرة تَبرُز بأجلى معانيها في قصة لقمان السرخسي الذي يُروى أنه «التمس من الله أن يحرّره من عبوديته، أو من موقفه كعبد في مقابل الله. وكانت الحرية التي مُنحت له هي الجنون»[٢٢].

أما الفكر المسيحي، وعلى الرغم من رفضه فكرة تأليه الحاكم، فإنه أقام في مقابل هذا التفكير تصورًا آخر مفاده أن الحاكم إنما يحكم بمقتضى حق إلهي مقدس؛ ذلك أن الحاكم، وإن لم يكن إلهًا، هو ظِلّ الله على الأرض، وهو يحكم بإرادة الله وتفويض منه، وأن طاعته بناء على ذلك واجبة، ومناقشته ممتنِعة، ومسؤوليته مُرجأة إلى الحياة الآخرة[٢٣] (سنوردُ في المحاور المقبلة نصوصًا إسلامية تتطابق وهذا المنحى من مناحي النظر).

بالإضافة إلى ذلك، هناك مفهوم الحرية الذي يعني تسليم الفرد بالقانون والنظام الإلهيّين، وهو ما يعنينا هنا مباشرة لأنه ينطبق -كما هو واضح- على السائد في الفكر الإسلامي. لقد حدث هذا في الواقع؛ فكما يقرر غارديه (Gardet)، يشترك المفهومان الإسلامي والمسيحي للحرية، على الرغم من الاختلافات كلها، في أمر واحد، فكلاهما يقف ضد البحث غير المشروع عن حرية متوهَّمة ولفظية... «فالمسيحي كالمسلم [سنأتي إلى تبيان ذلك] ليس عنده حسّ بالحرية إلا إذا كان على توافق تام مع نفسه ومع نظام أسمى»[٢٤].

في ظل مثل هذا التفكير، تعلو السلطة فوق الحرية، ويستند الاستبداد إلى أساس متين. ويبدو أن آباء الكنيسة الأوائل كانوا يريدون نوعًا من المصالحة مع السلطة الزمنية، بحيث يتركون لتلك السلطة ميدانها تفعل فيه ما تشاء من دون رقيب أو حسيب في مقابل أن تترك لهم تلك السلطة حرية ممارسة الشعائر الدينية والتبشير بها. بناء على ذلك، وعلى الرغم من دعوة المسيحية إلى الحرية والمساواة بين البشر، فإن تلك الحرية والمساواة فُسّرتا تفسيرًا روحيًا خالصًا «يعلو» مطالب الحياة ومقتضياتها، على اعتبار أنها من قبيل الأعراض الزائلة، وأن المهم في «مدينة الرب» هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا[٢٥].

(٢١) روزنتال، ص ٢٣.
(٢٢) المصدر نفسه.
(٢٣) يحيى الجمل، «الحرية في المذاهب السياسية المختلفة،» **عالم الفكر**، السنة ١، العدد ٤ (آذار/ مارس ١٩٧١)، ص ١٤٠.
(٢٤) روزنتال، ص ٢٢.
(٢٥) المصدر نفسه.

إذا كانت هذه هي حال التصور الديني لمسألة الحرية في الفكر الديني الغربي، فكيف تصدى دعاة الاستنارة والحرية لهذا المنحى من التفكير؟

لقيت محاولات تحديد الحرية بمصطلحات جامعة -والحديث هنا لروزنتال- فشلًا ذريعًا كما كان متوقعًا، وذلك بدءًا بالتعريف المنسوب إلى أرختياس الذي أعطى الـ Eleuthon وجودًا منفصلًا باعتباره مدخلًا للفصل بين المصطلحين النسبيين للسيد والعبد. هذه المحاولات كانت، باعتراف أصحابها، تترك المسألة حيث بدأت بها، وتستخدم الحريةَ مصطلحًا تعسفيًا لتحدد بعض الأمور التي تدخل في أي مصطلح آخر، حتى العبودية نفسها(٢٦). وهكذا، فإن المضمون النهائي لمفهوم الحرية، ونعني الحرية الوجودية، هو عند ياسبرز «عصي على الإدراك ... إن الحرية لا يمكن أن تدرَك، أو تفهَم بعمليات فكرية موضوعية. إنني واثق أنها موجودة، ليس بفكري، بل بوجودي(٢٧)، ليس بتأملاتي حولها وبحثي عن معنى لها، ولكن بأني أعيشها؛ فكل ما يقال حول الحرية هو في الواقع وسيلة للتواصل، والحرية هي موضوع سوء فهم مستمر، كما أنها لا تقدم لنا إلا إشارات غير مباشرة فقط»(٢٨).

لكن، على الرغم من هذه المحاذير كلها، فإن عددًا كبيرًا من المفكرين والمنظّرين تصدى لمحاولة التحديد المفهومي للحرية. وفي هذا السياق، يبدأ روسو كتابه **العقد الاجتماعي** بعبارته المشهورة: «لقد ولد الإنسان حرًا. وهو اليوم مقيَّد بالأغلال في كل مكان... كيف حدث ذلك؟ لست أدري»(٢٩). في الواقع، لم يكن روسو يجهل تمامًا السبب الرئيسي الذي حال دون إطلاق حرية الإنسان، ولكنه حاول استفزاز العقل البشري من خلال دعوته إلى تعقّل وضعه وطرح الأسئلة التي كانت محرجة آنذاك. لقد عنى روسو بسؤاله معالجة دور الفُهومات الدينية في تكريس هذا الوضع وإطالة أمديته؛ فصاحب **العقد الاجتماعي** يدرك أن الحرية قمينة في الوجود الإنسان، ومع ذلك تجده تارة يطرح الموضوع على صيغة السؤال الاستنكاري، وتجده تارة أخرى يتوسّل بغيره للبرهنة على قوله، وفي هذا السياق نجده يستشهد بما كتبه المركيز دارجنسون من قبيل قول الأخير: «يكون كل شخص في الجمهورية حرًا كامل الحرية في ما لا يعود بالضرر على الآخرين»، قبل أن يجيب بنفسه على هذه الاشكالية بقوله «ألا إن ذلك لهوَ القيد الثابت والذي ليس بمِكننا أن نرسم قيدًا أصح منه»(٣٠).

لم يكن روسو وحده من دافع عن قيم الحرية، بل سبقه إلى ذلك منظّر آخر للعقد الاجتماعي؛ فجون لوك يُعتبر من أوائل الفلاسفة الذين احتفوا احتفاء كبيرًا بقيمة الحرية، ودافعوا عنها، حتى يمكن القول

(٢٦) قارن: بروزنتال، ص ٢١.

(٢٧) الفكرة نفسها يدافع عنها عبد الله العروي بقوله : «إن البدوي يمارس الحرية مع أن العالم الجغرافي يراه خاضعًا لقوانين لا تتغير، ويعطي البدوي للحضري فكرة عن الحرية خارج القوانين الإصلاحية. وحتى داخل الدولة يستطيع الفرد، وراء متراس القبيلة أو العائلة أو الحرفة، أن ينفي أوامر السلطان. في المجتمع إذًا واقع الحرية أوسع من مفهومها. في نطاق الدولة السلطانية نجد الحرية كهدف، كرمز، كحكم ضمني على الاستبداد القائم. وهذه الطوبى تؤثر في الذهن والسلوك وبالتالي في علاقة الحاكم والمحكوم. إن الحرية في نطاق الدولة لا تعدو كونها تعبّر عن ذاتها بكيفية عكسية، في شكل طوبوي، لكن الدولة لم تكن تمثّل بالنسبة للفرد إلا حيزًا ضيقًا. إن حيّز الحرية مواز ومخارج لحيّز الدولة. لكن حيّز الدولة ضيّق وحيّز اللادولة (أي حيّز الحرية) واسع». انظر: العروي، ص ٢٤.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) الجمل، ص ١٤٥.

(٣٠) جان جاك روسو، **في العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون السياسي**، ترجمة وتقديم وتعليق عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ٢٤٨.

إن روسو يُعتبر، مقارنةً بجون لوك، أقلّ دفاعًا عن قيمة الحرية؛ فحرية الفرد الطبيعية تعني بالنسبة إلى صاحب **الحكومة المدنية** عدم خضوعه لأي قوة على وجه الأرض، أو عدم الوقوع تحت سيطرة السلطة القانونية، أو عدم السماح لأي مخلوق بأن يفرض إرادته عليه، إلا قانون الطبيعة وما يمليه من أحكام. وحرية الفرد في المجتمع تعني عدم خضوعه لغير سلطة القانون القائمة، من دون اعتبار لأي سيادة أو إرادة مستمَدة من قانون آخر، وعندئذ يصبح للحرية معنى مغاير ينقله لوك عن سير روبرت فيلمر، وهو يتضمّن مبدأ «حرية المرء في أن يفعل ما يشاء، ويحيا بالطريقة التي يراها، ولا يرتبط بأي قوانين»، من دون أن يعني ذلك بالنسبة إلى جون لوك أن تكون حرية الأفراد في ظل الحكومة غياب وجود نظام دائم يلتزمونه، بل لا بد من نظام «يسري على جميع أفراد المجتمع، ويكون للطاقة القانونية كيان واضح فيه. وإذ ذاك يصبح لي مطلق الحرية في التصرف على شرط ألا تتعارض هذه الحرية مع حريات الآخرين أو تنتقص منها، كما أن الحرية الطبيعية لا تخضع لغير قانون الطبيعة»[٣١].

بعد قرون على فسلفتَي النهضة والأنوار، استُعيد، أو بالأحرى استمر، الحديث عن الحرية في أوساط الفكر الغربي، فاعتُبِرت الحرية بمظاهرها الثلاثة: حرية الاعتقاد وحرية الرأي وحرية التصرف، هي أساس السعادة وأساس التقدم وأساس الحكم الديمقراطي جميعًا. ومن أشهر من اهتم بهذا الموضوع جون ستيوارت مِل الذي رأى أن «الفكرة القائلة بأن من واجب الإنسان حمل غيره على إطاعة أوامر الدين هي الأصل والأساس لكل ما ارتكبه البشر من ضروب الاضطهاد الديني، فإذا سلّمنا بصحتها وجب أن نسلّم بمشروعية كل ما وقع من حوادث ذلك الاضطهاد»[٣٢]. ولم يكتفِ مِل بمطلب الحرية المدنية، بل نافح، إلى جانب أقرانه ومعاصريه، عن الحريات السياسية، ونقتبس له في هذا المضمار قوله: «إن دولة تقزّم رعاياها لتجعلهم مجرد أدوات خنوعة لخدمة مشاريعها، حتى وإن كانت هذه المشاريع مفيدة، ستعجز في النهاية عن القيام بمنجزات كبرى اعتمادًا على أقزام»[٣٣].

الواضح من خلال هذه القراءات وغيرها أن الفكر الغربي، في معظمه، رفع من درجة مفهوم الحرية، وقرّبه من دائرة القداسة، ليس الحرية بما هي قضايا شخصية أو مدنية لا يحق للدولة أن تتدخّل فيها أو تُوجّهها فحسب، ولكن أيضًا بما هي حقُّ المواطن في المشاركة السياسية والاعتراض على الحكم، وحق الثورة على الأنظمة المستبدة، حتى عُدّت مسألة تغيير الأنظمة السياسية بطريقة سلسلة إحدى أهم سمات الديمقراطية، فـ«الدولة تكون حرة من الناحية السياسية إذا أتاحت مؤسساتها السياسية لمواطنيها حق تغيير حكومة قائمة دون سفك دماء متى ما كانت الأغلبية راغبة بذلك. أو بصورة أكثر اختصارًا: نحن أحرار إذا كان بإمكاننا التخلص من حكامنا دون إراقة دماء»[٣٤]. لهذا، فإن معنى الحرية قبل كل شيء هو انعدام القيود. ويُفهم من هذا أنها تعني أن للفرد القدرة والحرية على اختيار طريقه الخاص في الحياة، من دون التعرّض لقيود مُجحفة مفروضة من الخارج: «إنك لا تستطيع، كما قال روسو، أن تجبر الناس على

(٣١) جون لوك، **الحكومة المدنية**، ترجمة محمد شوقي الكيال (القاهرة: مطابع شركة الإعلانات الشرقية، [د. ت.])، ص ٢٧.
(٣٢) جون ستيوارت ميل، **الحرية**، ترجمة طه السباعي (القاهرة: مطبعة الشعب، ١٩٢٢)، ص ٢٢٠.
(٣٣) المصدر نفسه.
(٣٤) كارل بوبر، **في الحرية والديمقراطية**، ترجمة عقيل يوسف عيدان؛ مراجعة محمد عبد الجبار الشبوط (الكويت: مركز الحوار للثقافة، ٢٠٠٩)، ص ٤٤.

الإيمان بالحرية»[٣٥]؛ إذ تتطلّب الحرية دائمًا تقييد السلطة السياسية، «ولن يتحقّق للحرية وجود ما لم يقدّم حكّام الدولة -إذا ما اقتضت الضرورة- حسابهم للشعب. لهذا آمن بيركليس إيمانًا قويًّا بأن الشجاعة هي سر الحرية»[٣٦].

هذا، ويميّز الفكر الغربي بين الحرية والتحرّر؛ فالتحرّر بالنسبة إلى هانّا أرندت «قد يكون هو شرط الحرية لكنه لا يقود إليها آليًا، وإن فكرة الحرية التي ينطوي عليها التحرر لا يمكن أن تكون إلا سلبية، لذا فحتى النية بالتحرر لا تتشابه مع الرغبة في الحرية، ولئن كانت مثل هذه الحقائق منسية في الغالب، فلئن التحرر كان هو الطاغي دائمًا وأن أساس الحرية كان غالبًا ما يلفّه الغموض، إن لم نقل إنه كان عقيمًا بالكامل»[٣٧]. من هذا المنظور، تمسي قضية الحرية من القضايا المستحدثة في الفكر الإنساني، وخاصة الحرية السياسية التي كانت غير موجودة، وربما كانت الإنسانية غير مشغولة بها، وهكذا أضحى من البديهي، تقول أرندت، حتى في النظرية السياسية، «أن نفهم من الحرية أنها ليست ظاهرة سياسية، وإنما على العكس، السلسلة الحرة من الأفعال غير السياسية التي يبيحها كيان سياسي ويضمنها للأفراد الذين يكونون هذا الكيان»[٣٨].

إن ما يميّز الحرية في العالم القديم من تلك التي أضحت من أهم سمات العالم الجديد، هو دخول الدولة الحديثة على ساحة الفعل السياسي والاجتماعي؛ فوجود الدولة ارتبط بأدوارها حيال احترام الحقوق والحريات وتنفيذ القوانين التي يوافق عليها الشعب، ذلك أن الدولة هي حامية الحرية. ومع أن نشأة الدولة الحديثة لم تكن بالضرورة مرتبطة بحماية الحرية، فإن الفرق بين الدولة القديمة والدولة الحديثة يكمن في أن الأولى «كانت تتجسّد في شخص، في القديم مصالح الدولة تتطابق مع مصالح الأمراء. وابتداء من عصر الثورة، أخذ المواطن يتعامل مع الدولة تعامل الند للند، حيث احتفظت الدولة بسلطتها، أي بقوّتها التي تجعلها تحظى بالاحترام وتشكّل المصدر الوحيد للثقة بها وتمنحها اختصاصات وسلطات ولكنها فقدت نفوذها السلطوي»[٣٩]. ومن ثمّ أصبحت مهمة حماية الحرية تخضع للاختصاص المزدوج للدولة والمجتمع المدني؛ فالأخير هو الحريص الفعلي على بقاء الحريات وضمان عدم انتهاكها من قِبل الأشخاص الموجودين في سدّة الحكم، فإذا ما تهاونت الدولة في حماية الحريات، وجب على المواطنين تنبيه الحكّام إلى ذلك بالسُّبل المختلفة. ومن أهم السبل التي دافعت عنها الفلسفة السياسية نجد: الانتخاب الحر والمباشر بشكل دوري، والحق في الاعتراض والتظاهر، والحق في الثورة على حكم الطاغية في حالة انسداد الأدوات السياسية وانتشار الفساد والاستبداد.

إذا كانت هذه هي بعض تجلّيات الحرية بوجه عام، والحرية السياسية بوجه خاص، في الفكر الغربي، فكيف فُهمت الحرية في الفكر الإسلامي القديم؟ وكيف مُورست الحرية السياسية في تاريخ المسلمين السياسي؟

---

(٣٥) هارود لاسكي، **الحرية في الدولة الحديثة**، اخترنا لكم؛ ٥٤٣ (القاهرة: مطابع شركة الاعلانات الشرقية، [د.ت.])، ص ٥٣.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٣٧) حنّة أرِندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب؛ مراجعة رامز بورسلان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٣٩.
(٣٨) المصدر نفسه.
(39) Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de l'impôt* (Paris: [s. n.], 1861), chap. 2.
بتوسّط من: محمد الهلالي وعزيز لزرق، **الدولة**، دفاتر فلسفية: نصوص مختارة؛ ٢١ (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠١١)، ص ٤٢.

الحرية السياسية
في الفكر والممارسة السياسية لدى المسلمين

أفادتنا الفقرات أعلاه في تملّك فكرة ملخّصة عن الحرية في اللغة العربية، وتعيين مفهوم الحرية كما نظّر له الفكر الغربي، فأكملنا بالتحليل الثقافي التحليل اللغوي. ولم نجد في القواميس ما قد يتطابق مع المفهوم الحديث للحرية كما تصوره فلاسفة النهضة والأنوار، وكما ورثناه كليًا أو جزئيًا. فإن نحن انتقلنا إلى مُساءلة متن المسلمين الفكري وممارستهم السياسية، هل سنصادف ما يوازي الحرية في التأليف الغربي؟

وردت كلمة الحرية في بعض التأليف الإسلامي، ولكنها لم تحمل المعاني التي أضحت لصيقة بمفهوم الحرية في العصر الحديث؛ ففي الكتابات الصوفية، نُظِر إلى الحرية على أنها تعني «التحرر من قيود الأهواء وتمزيق الحجاب للتعرض لنور الشمس... فمحور رسالة الأنبياء هي هذه المسألة وما سواها هي هوامش وتفرّعات لها؛ فعندما يتحرر هذا الصقر من القيود ويستعدّ للطيران، فإنه في هذه الصورة يرى جميع ما في الأرض تحت جناحيه، وعندما يجد الإنسان أن يده مقيّدة في مقام العمل، فإن ذلك معلول لتقييد قدم الروح على مستوى السلوك المعنوي. فالأشخاص الذين لا يعيشون الحرية في واقعهم النفساني ووجودهم الباطني ولم يتحرّكوا في خط تحرير أنفسهم من قيود الأهواء، فإنهم لا يستطيعون في الخارج تحرير الآخرين»(٤٠). أما في الكتابات السياسية، فقد كان الفكر السياسي التقليدي يَعْرِف الحاكم العادل ويتكلم على العدل كأساس للملْك، ولكنه لم يعرف المحكوم صاحب الحق في المشاركة، ولم يتكلم على الحرية كنقيض للاستبداد أو الطغيان، أي إن الحرية بالمعنى السياسي لم تناقَش داخل هذا الفكر، على الرغم من طول وعمق النقاش الذي دار حول الحرية بالمعنى الكلامي الميتافيزيقي تحت عنوان الجبر والاختيار، ومن تناولها بالمعنى الأصولي الفقهي تحت عنوان الإباحة والتكليف(٤١).

يلاحظ برنارد لويس أن الاستخدامات الأولى لمصطلح الحرية بالمعنى السياسي الصريح في البلاد الإسلامية جاءت من الإمبراطورية العثمانية(٤٢) في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وكان ذلك بتأثير أوروبي واضح نجم عبر الترجمة بشكل مباشر أحيانًا. نقرأ للويس في هذا الصدد «المصطلح الإسلامي الذي يعبّر عن الحر يدل، حتى القرن الثامن عشر، على مغزى شرعي بادئ ذي بدء واجتماعي في بعض الأحيان على ما تقتضيه الشريعة. ولم يستخدم المصطلح ‹حر› والمصطلح ‹عبد› في سياق سياسي. وليس الاستخدام الغربي المعتاد لمصطلح الحرية والعبودية كاستعارات بالنسبة للحقوق المدنية والحكم الاستبدادي معروفًا في لغة استخدام الإسلام السياسي الكلاسيكي، هناك حقًا معالجات للحكومة المستقبَحة والحكومة المستحسَنة، لكن المقولة المطروحة ليست الحرية بل العدالة»(٤٣).

---

(٤٠) عبد الكريم سروش، **الدين العلماني**، ترجمة أحمد القبانجي (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٩)، ص ١٨٧.

(٤١) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، ج٢، ص ٣١.

(٤٢) يوافقه في ذلك المستشرق صاحب كتاب **الحرية في الإسلام** بقوله: «إن حقيقة كون مصطلح -حر- في تاريخه المضموني يعني أكثر من مجرد الحرية، هو أمر بالغ الأهمية؛ إذ إنه خارج نطاقه القانوني يتحول مصطلح -حر- إلى تعبير غامض بين مصطلحات اللغة المتنوعة. على هذا يمكن القول: إن العربية لم تعرف مصطلحًا يُستخدم استخدامًا عمليًا للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة، حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة فأعطى معنى جديدًا لمفرد -الحرية- القديم». انظر: روزنتال، ص ٣١.

(٤٣) برنارد لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة إبراهيم شتا (الرياض: دار قرطبة، ١٩٩٣)، ص ١٠٣.

اللافت في المسألة هو أن على الرغم من وجود مدارس كبيرة في التاريخ الإسلامي تدافع عن فكرة الحرية، مثل مدرسة المعتزلة، فإن المضمون الذي حمّلته تلك المدرسة للحرية لا يخرج كثيرًا عن باقي المضامين التي تعطيها إيّاها القراءات الصوفية والفقهية؛ إذ كان «ثمة مقابل للمصطلح الغائب هو الجبر، سواء كانت منصوصة أو أصلية، وكان ثمة مقابل للمصطلح الغائب هو التكليف. أما بالمعنى السياسي، فلم تكن فكرة الحرية -بما هي موضوع- ماثلة تحت أي اسم، ولم تناقَش على الصعيد النظري كحق للمحكوم في مواجهة الحاكم، ولم تتبنّها بهذا المعنى فرقة فكرية أو مدرسة فقهية، ولم يكن لها مقابل في الاستخدام السلفي، مثل الجبر الكلامي والتكليف الأصولي. كما أنها لم تبحث حتى في إطار المقابلة بين الحاكم وبين الله، بحيث يكون الاستبداد افتئاتًا على الحاكمية العليا لله»(٤٤). غير أن أسئلة مهمة ينبغي البحث فيها في هذا السياق، وهي الأسئلة المتعلّقة بما إذا كان غياب كلمة الحرية السياسية مُقترنًا بغياب الموضوع، أم أن هناك ما يدلّل على وجود الموضوع على الرغم من غياب المسمّى؟ وهل نُوقشت مسألة الحرية في الحقل السياسي بالمقدار الذي عرفته الكلمة في الكتابات الكلامية والصوفية؟ وهل استطاعت الفلسفة السياسية الإسلامية، بعد اصطدامها بالرافد اليوناني، أن تملأ الفراغ الذي تركته الكتابات التقليدية؟

قبل معالجة التساؤل المتعلق بمسألة تأثير الفلسفة السياسية اليونانية في الفكر الإسلامي، نفضّل التعريج على تناول الفقه الإسلامي للبديل المقابل للحرية، وتوظيف حكام الدول المتعاقِبة للتنظير الفقهي من أجل تكريس مزيد من الاستبداد وتقييد الحريات. لأننا نعتقد -كما سنُبرهن على ذلك- أن في مقابل إبعاد مفهوم الحرية في جانبه السياسي، استُبعدت أيضًا الحرية بما هي حرية الاعتقاد وحرية التصرف، بل تم التنظير لما يخالف الحرية ويؤصّل للاستبدادين السياسي والديني. لقد راح معظم الفقه الإسلامي يبحث عمّا يبرّر به واقع القهر والتغلب الذي باشرته الأنظمة السياسية المتعاقبة، متوسّلة في ذلك بظاهرة التنصيص السياسي وتأويل الآيات وابتكار الأحكام؛ فالماوردي يورد، في معرض دفاعه عن كون «السلطان ظل الله في الأرض»، الكثير من خصائص الملوك، فيشير إلى أن الله «جعلهم عمار بلاده، وسمّاهم رعاة عباده، تشبيهًا لهم بالرعاة الذين يرعون السوائم والبهائم، تمثيلًا لرعاياهم، بالإضافة إليهم بها، ولهذا المعنى سمّاهم الحكماء ساسة، إذ كان محلّهم من مسوسيهم محل السائس مما يسوسه من البهائم والدواب الناقصة الحال من القيام بأمور أنفسها، والعلم بمصالحها ومفاسدها، وسمّوا أفعالهم الخاصة بهم سياسة. ولذلك كانت الأمم الماضية في الأيام الخالية، والعرب خاصة، تسميهم ‹أرباب الأرض› والأرباب مطلقًا»(٤٥).

بهذا النص وغيره كثير في المصنَّفات الإسلامية، يكون الإنسان قد تدحرج من مرتبة الإنسانية صوب الحياة البهائمية، حيث سيادة مفهوم الرّاعي والرّعية، والنظر إلى الإنسان كفاقدٍ للإرادة والقدرة على تدبير شؤونه الحياتية. ولم يُكتفَ بذلك، بل شُرعن بعض الظواهر السياسية الغريبة على الطبيعة البشرية، من

(٤٤) عبد الجواد ياسين: **السلطة في الإسلام**، ص ٣٣.
(٤٥) أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **نصيحة الملوك**، تحقيق ودراسة فؤاد عبد المنعم أحمد (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٨)، ص ٦٣.

قبيل تبرير الانقلابات التي يمارسها الحكام، وتسويغ تغلّبهم بمسوّغات شرعية. يروي في هذا المجال أبو يعلى في **الأحكام السلطانية** عن أحمد ابن حنبل ما يلي: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمّي أمير المؤمنين فلا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه خليفة إمام، برًا كان أو فاجرًا»(٤٦). لسنا بهذه القراءة أمام إعدام حرية الإنسان في الاعتراض على الحاكم المتغلب وحسب، بل أمست حرية الأحلام محرّمة؛ فبحسب رأي ابن حنبل، لا يمكن المرء أن ينام ولا يرى - مجرد الرؤية - في الحاكم المتغلب أميرًا له بغضّ النظر عن عدله أو جوره.

يشرح ابن تيمية هذا الأمر بقوله: «المقصود من الإمام إنما يحصل بالقدرة والسلطان.. والقدرة على سياسة الناس إما بطاعتهم له وإما بقهره لهم... »(٤٧). ولم تكن هذه الأقوال منفصلة عن الواقع أو سابقة عليه، بل إن الدراسات التاريخية بيّنت أن الممارسة السياسية هي من دفعت بالتأليف الإسلامي إلى نهج مسلك التبرير والتسويغ. وفي هذا الإطار نقرأ في كتب التاريخ قول معاوية لمن يسمّيهم الفقه «رعية»: «والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرّة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة»(٤٨). والمضمون نفسه نجده في تصريحات عبد الملك بن مروان، فهو القائل «والله لا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه»(٤٩). كما كان أمر سليمان بن عبد الملك «إجمع الناس ومُرهم بالبيعة، فمن أبى أضرب عنقه»(٥٠).

إن التأليف الإسلامي والممارسة السياسية كما دوّنتها كتب التاريخ، لا يدعان مجالًا للشك في أن الحرية السياسية غابت عن الفقه، ولم يكن لها تطبيق على المستوى العملي، بل إن نقيض الحرية هو ما صادفه دارسو الآداب السلطانية ضمن مؤلفات النصح والإرشاد، وخلّده المؤرّخون. ولم تكن الحرية السياسية الغائب الوحيد عن المجال الإسلامي، وإنما شمل الأمر حرية التعبير والاعتقاد أيضًا؛ إذ على عكس جميع النصوص القرآنية التي تُقرّ مبدأ الحرية الدينية وفق مبدأ «لا إكراه في الدين»، اجتهد الفقه في ابتداع مجموعة من الآراء التي ضربت هذا المبدأ في مقتل واستحال إلى نقيضه.

يمكننا في هذا الإطار أن نسوق بعض النصوص والمواقف التي تزخر بها كتب التراث، حيث التشجيع على عدم التسامح في العقيدة، وقتل المخالف في الرأي، واستتابة «البُغاة»، فضلًا عن أن التاريخ شاهد على حوادث قتل مروعة راح ضحيتها أناس اقترفوا «جريمة» الحرية؛ ففي الفقه الشافعي، مثلًا، يعرف البغاة بأنهم «مسلمون خالفوا الإمام ولو جائرًا بخروج عليه»(٥١)، أمّا في فقه المالكية، فالبغاة «طائفة من

---

(٤٦) محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٢٤ـ أورده: ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ٨٤.

(٤٧) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **منهاج السنّة النبوية**، ج ١، ص ١٨٩-١٩٠. أورده: ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ٨٤.

(٤٨) اقتبسه عبد الجواد ياسين من: أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق عبد المجيد الترحيني ومفيد محمد قميحة ط ٣ (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)، ج٤، ص ١٧٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٨.

(٥٠) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص ٢٥٨، عن: ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ١٠٩.

(٥١) ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ١٧٠.

المسلمين خالفت الإمام الذي ثبتت إمامته باتفاق الناس عليه لمنع حق الله أو لآدمي وجب عليها كزكاة... أو خالفته لإرادتها خلعه أو عزله، لحرمة ذلك عليهم وإن جار، إذ لا يعزل السلطان بالظلم والفسق وتعطيل الحقوق بعد انعقاد إمامته، وإنما يجب وعظه»(٥٢).

وينقل عبد الجواد ياسين نصًا مطوّلًا لابن قدامة في **المغني من باب قتال أهل البغي**، يتضمن شرحه لرأي مالك في الموضوع، ونكتفي بأن نقتبس منه ما يلي: «.... وقال مالك في الإباضية وسائر أهل البدع يُستتابون، فإن تابوا وإلا ضُربت أعناقهم. قال إسماعيل ابن إسحاق: رأى مالك قتل الخوارج وأهل القدر (المعتزلة) من أجل الفساد الداخل في الدين كقطاع الطريق، فإن تابوا وإلا قُتلوا على إفسادهم لا على كفرهم. وأما من رأى تكفيرهم فمقتضى قوله: إنهم يستتابون وإلا قُتلوا لكفرهم كما يُقتل المرتد»(٥٣). فالنصوص الواردة أعلاه تجاوزت مسألة التحريض على قتل من خرج مسلّحًا على الحكام، إلى الدعوة لقتل من نصح الحكام ونهاهم عن الجور تطبيقًا للمبدأ القرآني «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، بل إن حكم القتل شمل مؤمنين مسالمين لكنهم لا يعتقدون بمذهب الحاكم وفقهائه، فكيف لفقهٍ لا يستطيع أن يتقبّل من يخالفه تأويل النصوص، أن يدافع عن الحرية السياسية وحرية الاعتقاد وحق غير المؤمنين في تولّي شؤون الحكم، وحق المرأة في المساهمة في تدبير الشأن العام؟ وبشكل عام: هل يستطيع من يعارض الحرية الدينية وحرية التصرف تقبّل الحرية السياسية؟ وهل يمكن الفصل بين تجلّيات الحرية أو تمييزها إلى مستويات ميتافيزيقية وأخرى دنيوية؟

يمكن القول إن معالجة هذه الأسئلة تحتاج إلى التطرق إلى موضوع من مختلف الزوايا؛ إذ جرت العادة أن يتم التمييز مبدئيًا بين مستويين من مستويات الحرية: **الأول** هو المستوى الفلسفي الوجودي الذي يضيف إليه الإسلام، والمجتمعات الدينية الأخرى، بُعدًا كلاميًا ميتافيزيقيًا، والآخر هو المستوى الاجتماعي(٥٤)، حيث يقيم الفقهاء المسلمون بصورة تلقائية فصلًا قاطعًا بين هذين المستويين من مستويات الحرية؛ فمفهوم حرية الإرادة وحرية الاختيار يُعبّر عنه بمصطلح يختلف عن ذلك الذي يُستخدم للتعبير عن الحرية الاجتماعية كما فصّلنا فيه سالفًا. وعندما تكون المسألة متّصلة بتحديد العلاقة النسبية للحرية بأوضاع عملية خاصة، أو بمشكلات نظرية معيّنة، يمكن هذين المستويين أن يتشعبا مرة أخرى.

يقرر الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز أنه «يمكن على المستوى الاجتماعي أن يكون هناك تمايز بين الحرية الشخصية والمدنية والسياسية؛ فالحرية الشخصية تعني تصرف الإنسان بأموره الخاصة، إنها يمكن أن تقوم في غياب الحريتين المدنية والسياسية، كما كان الحال على سبيل المثال في روسيا القيصرية، وذلك إذا ما أتيحت للفرد الاحتياجات الاقتصادية الأساسية. أما الحرية المدنية، فلا يمكن أن تزدهر إلا في مجتمع الأمن والقانون،

(٥٢) أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، **الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار، وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار** (أبو ظبي: مؤسسة النداء، ٢٠٠٢)، مج ٩، ص ٥٨٨ و٥٦٠، نقلًا عن: ياسين، **السلطة في الإسلام**، ص ١٧٠.

(٥٣) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي، **المغني** (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ج ١، ص ٥٨، راجعه في: ياسين، **السلطة في الإسلام**، ج ٢: **نقد النظرية السلفية**، ص ١٧١.

(٥٤) روزنتال، ص ١٩.

وإنْ في غياب الحرية السياسية، كما كان عليه الحال في ألمانيا القيصرية، أما الحرية السياسية فتتلخّص في أن يكون لكل مواطن الحق في اختيار من يحكمه، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية»(٥٥).

أمّا حرية الفكر التي تساعد على التأكد من منطقية آرائنا، فتحتاج إلى الآخر من أجل اختبارها؛ حيث إن «حرية الفكر مستحيلة بدون حرية سياسية. ويعني ذلك أيضًا أن الحرية السياسية شرط مسبق للاستخدام العقلي لكل فرد»(٥٦)، فهي لم تكن واردة في التاريخ الإسلامي وتاريخ الأديان بصورة عامة، ذلك أن بعض الأشخاص طالب بالحرية الباطنية فقط، وهؤلاء كانوا يرون أن الوصول إلى حقيقة الشّرع إنما يتم من خلال طلب الحرية الباطنية، ولهذا «عاشوا بعيدًا عن الحياة السياسية، فلم يهتموا بالظلم والجور الذي كان يحيق بالناس، فالعدو الأساس في نظرهم يكمن في باطن الإنسان ويمثّل نفسه الأمّارة بالسوء، وعلى الإنسان أن يتحرك في حياته للتخلص من هذا العدو الغاشم»(٥٧).

الحرية في الفلسفة السياسية الإسلامية

أتاح لنا المحور السابق تبيُّن رأي القواميس اللغوية والمؤلفات الفقهية، وجانب من الممارسة السياسية التاريخية، في ما يتصل بقضية الحرية، حيث اتّضح أن المفهوم الذي نكوّنه اليوم عن الحرية لم يكن مفكَّرًا فيه ضمن مجالات المسلمين السياسية والفكرية. غير أن هذا الأمر لم يكن واردًا لدى الفكر السياسي والفلسفي الإسلامي كله؛ إذ يمكن أن نصادف فكرة الحرية في بعض الكتابات التي اعتنت بالتنظير لما تسميه الحكم القويم أو المدن الفاضلة، وذلك بتأثير من الترجمات العربية للفلسفة اليونانية، وعلى رأسها كتابات أفلاطون وأرسطو.

سنحاول، بقدر ما يسمح المجال، أن نمثِّل لهذه الكتابات بمثالين طبعا التداول السياسي الإسلامي بطابعهما، وتركا كبير الأثر في البلاد الإسلامية من الناحية النظرية على الأقل، نقصد بالقول هنا كلًّا من الفارابي صاحب طوبى **المدينة الفاضلة**، وابن رشد الذي يُعتبر من كبار الفلاسفة الذين عرفتهم البلاد الإسلامية. فهل استطاع مفهوم الحرية اختراق الفكر الإسلامي من خلالها تنظيراتها، أم إن التأطير الديني والبيئة غير المؤاتية كانا أقوى من أن تتوغّل الحرية في الفلسفة الإسلامية؟

لقد حضر كلٌّ من مصطلحي «الحرية» و«الاستبداد» كمفهومين سياسيين في كتابات بعض الفلاسفة المسلمين، كما برز حضور «المحكوم» ودوره في الحياة المجتمعية والسياسية. ومع أن هذا الحضور كان في سياق التعليق على سياسات أفلاطون وأرسطو، حيث قال الفارابي في معرض وصفه المدينة الجماعية: «هي المدينة التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى بنفسه يعمل ما يشاء، وأهلها متساوون وتكون سنّتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصر، وأن يكون أهلها أحرارًا يعملون بما شاءوا، وهؤلاء لا يكون لأحد منهم على أحد منهم ومن غيرهم سلطان»(٥٨). ويترتب على هذه التفلسف أن «رئيس

---

(55) Karl Jaspers, *Philosophie*, 2eme éd. (Berlin; Heidelberg: [s. n.], 1984), p. 437.

اقتبسه روزنتال في: روزنتال: **الحرية في الإسلام**، ص ١٩-٢٠.

(٥٦) بوبر، ص ٣٩.

(٥٧) سروش، ص ١٧٠.

(٥٨) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، [د. ت.])، ص ١١٠، بتوسط من: منى أحمد أبو زيد، «المصطلح المدني عند الفارابي وفي الفلسفة الاسلامية،» **التفاهم**، العدد ٣٩ (٢٠١٣)، ص ٦٣.

المدينة الفاضلة هو الذي ينفرد وحده بتدبير أمورها: فليس هناك أي إنسان أو هيئة أخرى يمكنها أن تستقطع جزءًا من سلطانه»(٥٩). من هنا، فإن سلطة الرئيس الأول في التشريع تكون «أعظم قوة وأوسع مدى من غيره؛ فهو الدستور، والمقتدى به في سيره وأفعاله، والمقبولة أقاويله ووصاياه، وله أن يدبر بما رأى وكيف شاء. وتكون التشريعات الصادرة منه مستمدة إما من الوحي الإلهي المباشر الذي يفيض من الله إلى العقل الفعّال ثم إلى قوته المتخيلة بواسطة العقل المستفاد»(٦٠). مآل هذا النظام السياسي الذي يرتئيه منظّر الفلسفة السياسية الإسلامية هو أن «الملك أو الإمام هو بماهيته وبصناعته ملك وإمام، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد، أطيع أو لم يطَع، وجد قومًا يعاونون على غرضه أو لم يجد»(٦١).

هذا المنحى الطّارد لعنصر الفرد من المدينة الفارابية الفاضلة، سيتعزّز من خلال تِعداده المدن وموقفه من الحرية؛ فهو يضادّ المدينة الفاضلة ويقابلها بمدن يعتبرها جاهلة أو فاسقة أو ضالة، بينما يسلّط جام غضبه على قيمة الحرية بحسْبه إياها مصدرًا للشرور، بل هي الشر بعينه، فالحرية هي من خربت المدينة وجعلت منها جاهلة(٦٢)، وهي (الحرية) رذيلة يتوجّب على الرئيس الأول أن يحاربها ويقضي عليها، أو هي نتيجة للمدينة الجاهلة لكونها تتيح للأفراد العمل بمعزل عن سلطات الرئيس.

تتناقض إذن مدينة الفارابي والحرية التي هي ديْدن المدينة الجاهلة، والسبب في نظره هو أن «كل واحد من أهلها مطلق خال بنفسه يعمل ما يشاء، أهلها يتساوون وسنّتهم أن لا فضل لإنسان على إنسان في شيء أصلًا. ويكون أهلها أحرارًا يعملون ما يشاؤون ولا يكون لأحد على أحد منهم ولا من غيرهم سلطان إلا أن يعمل ما تزول به حريتهم. ومن ذلك يحصل منهم أخلاق كثيرة وشهوات متعددة والتذاذ بأشياء لا تُحصى كثيرة. فأهلها يصبحون طوائف كثيرة وهمم كثيرة متشابهة ومتباينة لا تحصى كثيرة»(٦٣).

إن هذه الأفكار وغيرها من الطروحات السياسية للفارابي المتنازعة مع الإنسان بصفته المفردة والمنحازة إلى الحكم المطلق الذي يجب على الناس أن تقلده وتنصاع له، هي ما ساهمت في إضعاف المشرع الفكري والفلسفي لأبي نصر الفارابي، الأمر الذي عرّضه لكثير من النقد والاستدراك؛ فهو «يلجأ إلى إسقاط مصطلحاته بشكل صريح على واقع الدولة الإسلامية أو تاريخها، بل اتجه مباشرة إلى التأليف في الفكر السياسي المجرد، واصطنع لنفسه نموذجًا خاصًا للمدينة المثالية، هو بعينه مدينة أفلاطون الفاضلة بعد تطعيمها ببعض المفاهيم (الدينية) الإسلامية المشربة بمسحة لا تخفى من الأفلاطونية المحدثة، فالدولة عنده مثلما هي عند افلاطون تتمحور حول الرئيس الذي يجب أن يكون فليسوفًا أو -وهناك تبدأ إضافة الفارابي- نبيًا أو إمامًا»(٦٤). لقد عاش الفارابي في «مجتمع يختلف في بنيته ومكوناته الحضارية الثقافية عن

(٥٩) مصطفى سيد أحمد صقر، **نظرية الدولة عند الفارابي: دراسة تحليلية تأصيلية لفلسفة الفارابي السياسية** (المنصورة، مصر: مكتبة الجلاء الجديدة، ١٩٨٩)، ص ٧٠.
(٦٠) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **فصول منتزعة**، ص ٦٦، بتوسّط: صقر، ص ٩٢.
(٦١) صقر، **نظرية الدولة عند الفارابي**.
(٦٢) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **السياسة المدنية**، تحقيق فوزي متري النجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤)، ص ٩٩.
(٦٣) صقر، ص ٥٣.
(٦٤) ياسين، **السلطة في الإسلام**، ج ٢: **نقد النظرية السلفية**، ص ٦٣.

المجتمع اليوناني، إن مجتمع الفارابي، مجتمع الدولة العربية الإسلامية، ذو بنية هرمية الشكل، في قمته الخليفة، تليه فئات (الخاصة)، بينما تعمِّر (العامة) قاعدته العريضة». لقد أخذ الفارابي[٦٥]، والقول للجابري، هذا المجتمع «كمعطى قائم يفرض نفسه ولا يترك المجال للتفكير في بديل آخر، تمامًا كما أخذ أفلاطون المجتمع اليوناني ذا الطبقات الثلاث (العبيد، الحراس، الحكام) كمعطى واقعي يفرض نفسه كما يفرض الكون الطبيعي نفسه على الفكر والخيال، كما لم يفكر أفلاطون في تغيير هذا الواقع القائم، إذ مثل هذا التغيير كان من اللامفكر فيه عنده، لذلك ركز جهوده في البحث عن أفضل السبل لجعل هذا الواقع القائم متوازنًا ومنسجمًا بصورة تحاكي توازن وانسجام أجزاء الكون كما يتصوّره اليونان». ويضيف صاحب **نقد العقل السياسي** أن «ذلك ما فعله الفارابي الذي قدّمت له نظرة (الفيض) التي روّجتها الأفلاطونية المحدثة أساسًا لتشييد تصور للكون قوامه بنية من ثلاثة عناصر أو ثلاث مراتب: العقل الأول (= الله) الذي فاضت عنه العقول السماوية؛ (= الملائكة) التي تدبر عالم ما تحت فلك القمر، ثم هذه المدبّرات نفسها، ثم عالم العارض والإنسان»[٦٦].

إننا أمام تصور إلهي ثيوقراطي للمدينة، فهذه الأخيرة هي محضن للناس من أجل التّساكن وتحصيل السعادة من دون أن تكون لها أدنى مشاركة في الحياة السياسية، ما دامت السياسة مقتصرة على الحاكم الفيلسوف أو النبي. فالفارابي يقترح مدينة إلهية[٦٧]، مصدر الحكم فيها مرتبط بالوحي عن طريق العقل الفعّال المستند إلى الفيض الإلهي لمصلحة الرئيس الأول. لقد «تجاوز الفارابي تلك المماثلة التي تقول بها الآداب السلطانية بين الإله والحاكم، بأن جعل رئيس المدينة الفاضلة سابقًا على القول في شكلها وصفاتها»[٦٨].

إن ما يمكن استخلاصه من كلام الفارابي هو أنه وقع ضحية اختلاط بعض المفاهيم الواردة على الثقافة الإسلامية بتلك التي نمت فيها حياته البيولوجية والفكرية، إذ لم يقو على التمييز بين مفهومي الطاعة والحرية، وهو ما دفعه إلى محاولة -نرى أنها غير موفقة- من أجل المزج بين حمولات هذه المفاهيم ودلالاتها.

---

(٦٥) في الوقت الذي لم يتعامل فيه الفارابي مع «كتب أفلاطون إلا من الزاوية الميتافيزيقية، يؤكد الجابري، فرغم أن العلاقة بين السياسة والميتافيزيقيا في الفكر اليوناني علاقة عضوية ووشيجة، إلا أن ما يجب الانتباه إليه هو أنه بينما بنى اليونان مدينتهم الإلهية (الميتافيزيقيا) على غرار مدينتهم السياسية، قلب الفارابي الوضع قلبًا، إذ راح يشيد المدينة الفاضلة، مدينته السياسية، على غرار المدينة الإلهية التي شيدتها الفلسفة الدينية الحرانية الهرمسية على أساس فكرة الفيض. ليس هذا فحسب، بل ربط الفارابي (الصلاح) في السياسة بـ(صلاح) المعتقدات الدينية الفلسفية». هذا ما وصف به الجابري فلسفة الفارابي السياسية، وذلك ضمن تقديمه لترجمة كتاب: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله من العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد ؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٢.

(٦٦) محمد عابد الجابري، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة، صراع الحضارات، العودة الى الأخلاق، التسامح، الديمقراطية ونظام القيم، الفلسفة والمدينة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٧٩.

(٦٧) فالفارابي لم يهتم بالجانب الذي شغل أفلاطون لمّا كان بصدد التنظير لمدينته الفاضلة، وهو الانشغال بعنصر التربية بالنسبة إلى رجال الدولة؛ إذ سلك الفارابي مسلكًا مغايرًا أبان عنه من خلال عنوان كتابه **آراء أهل المدينة الفاضلة**. إن «المدينة تتلخص، من منظور، في آراء أهلها، فهي فاضلة إذا كان أهلها يعتقدون في (المبدأ الأول) (الله) وفي (الثواني) أي العقول الفلكية التي هي الملائكة». من تقديم الجابري في: ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص ٢٣.

(٦٨) تقديم الجابري في: ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص ٢٢.

لعل ذلك ما دفع أركون إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن إنسانًا أن يطيع إنسانًا آخر يتمتّع بممارسة السلطة؟ قبل أن يجد إجابته عند الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه الذي يقول إن أصل هذه العلاقة، أي علاقة الطاعة، هو «مديونية المعنى». ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أنني -والقول لغوشيه- أقبل بطاعة ذلك الشخص الذي يُشبع رغبتي في التوصل إلى معنى مليء، وبالتالي «فأنا أطيعه طبقًا لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي، وعندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوّة من أجل أن يطيعها الناس. وهذا ما حصل في التاريخ؛ فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي، وذلك في عالم المسيحية كما في عالم الإسلام»[٦٩].

أما ابن رشد، ففهم رأيه في تعليقاته على جمهورية أفلاطون بأن على كل إنسان أن يقتنع بأنه إنسان حر. إن شكل الدولة التي تمثّل الحرية هو الديمقراطية. ويبقى هنا على كل حال احتمال تحوّل الزيادة في الحرية لغير مصلحتها. إن الإنسان المنحط يستطيع أن يدّعي لنفسه الحرية المطلقة[٧٠]، غير أن التمعّن في ما يقصده ابن رشد بالديمقراطية يدفع بنا إلى القول إن هذا الفيلسوف لا يكنّ كبير تقدير للديمقراطية كما نُظّر يونانيًا، فأفكاره بشأن الموضوع لم تصل مداها المتصل بالتأسيس النظري لمفهوم الحرية السياسية، بل لحِقتها اشتراطات وتنبيهات تَطابق بموجبها المفهوم الفلسفي للحرية باصطلاحات قواميس اللغة والفقهاء والمتصوفة. يقول ابن رشد محذرًا من الإفراط في المطالبة بالحرية: «وبصورة مماثلة، فإن سبب تحوّل الدستور الجماعي (الديمقراطي) إلى استبدادي حينما يعود فقط الى الإفراط في طلب الحرية وزيادتها من غير حد»[٧١].

ويستدعي ابن رشد التاريخ الإسلامي في معرض مسايرة أفلاطون بخصوص تحوّل المدن الفاضلة إلى مدن كرامية، معتبرًا أن التجربة الإسلامية عرفت الأولى والثانية قائلًا: «وأنت تقف على الذي قاله أفلاطون في تحول السياسة الفاضلة إلى السياسة الكرامية، من سياسة العرب في الزمن القديم، لأنهم حاكوا السياسة الفاضلة ثم تحوّلوا عنها أيام معاوية إلى الكرامية. ويشبه أن يكون الأمر كذلك في السياسة الموجودة في هذه الجزر»[٧٢]. بهذا المنظور تكون «دولة» من يسمّيهم العرب «الخلفاء الراشدين» تقابل المدينة الفاضلة عند أفلاطون، والفيلسوف رئيس المدينة الفاضلة يقابل الإمام رئيس الدولة الراشدة؛ فوفقًا لابن رشد، «حد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والإمام، كلها بمعنى واحد، ما دام الإمام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في أفعاله، والذي يؤتم به ومن هذه صنعته هو بصورة تامة فيلسوف وهو الإمام بصورة مطلقة»[٧٣]. أما بشأن المضمون الأيديولوجي لمدينتي أفلاطون و«الخلافة»،

---

(٦٩) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، بحوث اجتماعية، ط ٣ (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٦)، ص ٦٥.

(٧٠) روزنتال، ص ١٥١.

(٧١) أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد، **تلخيص السياسة لأفلاطون: (محاورة الجمهورية)**، نقله إلى العربية حسن مجيد العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢)، ص ٢١٠.

(٧٢) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص ١٨٤.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

فإن ابن رشد يقابل «الفلسفة أو الحكمة التي تُسبغ على مدينة أفلاطون وصف الفاضلة، بالشرع الذي قامت عليه الدولة الإسلامية الأولى»(٧٤).

يقرر ابن رشد، في إطار نقده الواقع السياسي الماثل أمامه (٥٤٠هـ تاريخ استيلاء الموحدين على قرطبة)، بفعل انقطاع «أصحاب السيادة والمراتب» عن «السياسة الكرامية التي نشأوا عليها»، و«صار أمرهم إلى الدنيويات»، أنه «إنما يثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيهم قلة»(٧٥). هل يُفضي هذا التصور بابن رشد إلى التماهي مع الأدبيات السلطانية التي تجعل الدّين صِنوًا للسياسة والمدينة وتمنع عن الانسان قيمة الحرية، أم أن الواقع السياسي الذي عاشه ابن رشد والتحوّل الذي صاحب امتعاض الحكم الموحّدي (يعقوب المنصور) من الفلاسفة وأهل الرأي جعلا فيلسوف قرطبة يُحافِظ على خيط رفيع مع الشريعة؟

الواقع أن الأوضاع السياسية إبان حياة ابن رشد لم يكن لها تأثير في مواقفه السياسية فحسب، بل دفعته أيضًا إلى الخلط بين المدينة الجماعية (الديمقراطية) وحكم الجماعة الذي كان سائدًا في عصره، وهو الخلط الذي دفعه إلى انتقاد هذا النوع من المدن باعتبار أنها في رأيه تُحكم بناء على ما يقرّره رؤساء البيوت، يقول: «بيِّنٌ أن البيت في هذه المدينة هو المقصد الأول. والمدينة هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة (...) ولعل أغلب المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقًا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها، وهذه المدينة هي التي ترى العامة أنها أحق بالحرية، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد، ببادئ الرأي، أنه أحق بأن يكون حرًا»(٧٦)، مضيفًا: «فأما الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقًا ويفعل ما يرغب فيه ... ولذلك ينشأ في هذه المدينة جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى.... ولذلك تنشأ في هذه المدينة كل الصنائع والهيئات، وتكون معدَّة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن(٧٧).

يُستخلَص من عرض أفكار ابن رشد السياسية –وهي ليست خلاصة بالمعنى التقليدي، إذ ينبغي أن يظل البحث في فكر ابن رشد مفتوحًا– هو أن فيلسوف قرطبة حاول التمايُز عن النموذج الطوباوي لأفلاطون والفارابي، مُفضّلًا خفض سقف الاشتراطات على مشروعه السياسي، وهو ما جعل مشروعه يتّسم بنوع من الموضوعية والمقبولية، وإن لم تتعيّن ملامحه الرئيسية، ولا سيما في ما يتعلّق بدور مسألة الحرية، فهو تارة ينتصر لها ويحسبها من جوهريات الإنسان، وتارة أخرى ينتقد الحرية ويعدّها من سلبيات المدينة «الجماعية»، ويدعو إلى ترشيد طلب الحرية.

يضاف إلى النقد المضموني الموجَّه إلى الفلسفة الإسلامية التي اعتنت بالحرية، نقد آخر مس هذه المرة جانب الممارسة؛ فمع افتراض أهمية هذه الأفكار التي تتناول الأشكال المتغيرة للمدن والمتعلقة بعظمة الحرية

(٧٤) ياسين، **السلطة في الإسلام**، ج ٢: **نقد النظرية السلفية**، ص ٣٥.
(٧٥) محمد عابد الجابري، **ابن رشد، سيرة وفكر: دراسة ونصوص** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٢٥٧.
(٧٦) الجابري، **ابن رشد**، ص ٢٥٣.
(٧٧) ابن رشد، **الضروري في السياسة**، ص ١٧٤.

وأهميتها الكبرى عند المفكرين المسلمين، فقد ظلت كلها تأملات نظرية ولم تمتحن بالتجربة الواقعية في الحياة السياسية، ويمكن لأحلام الديمقراطية أن تكون قد راودت بعض الفلاسفة كابن رشد، ويمكن أن يكونوا قد عملوا على إقناع الحكام بأهمية وضع فكرة الحرية موقع الامتحان، بيد أن النجاح لم يحالفهم في هذا المضمار[٧٨].

وهكذا نخلُص إلى القول إن مفاهيم الحرية التي بلورتها الثقافة السياسية المعاصرة غابت كليًا عن الثقافة الإسلامية لغة وفقها وتصوفًا، كما حضرت بشكل خجول في الفلسفة السياسية لبعض المفكرين المسلمين، أو كان التناقض سمة معتنقيها؛ فبعض المفكرين انتهج في كتاباته منهج «لكل مقام مقال»، فعندما يكتب هؤلاء في الفقه والسياسة الشرعية، تجدهم في خِصام مع الحكام، وحين يكتبون في نصح الملوك والآداب السلطانية، تجدهم يناقضون أنفسهم، محاولين تبرير واقع التغلب والقهر الذي حاط بالمجال السياسي في عصرهم أو العصور التي سبقتهم. رأينا ذلك في كتابات ابن حنبل وابن تيمية والغزالي؛ فمن ناحية تجدهم أشداء على الحكام كلما تعلق الأمر بمسألة فقهية أو كلامية، ومن ناحية أخرى ينصاعون للأمراء ويدعون إلى طاعتهم على الرغم من انتهاكهم الحريات الفردية والجماعية[٧٩].

من هنا تبرز الحاجة إلى التمييز بين المضمون الميتافيزيقي الذي تضفيه أغلب الكتابات الإسلامية على مفهوم الحرية، والمضمون الليبرالي الذي ترتئيه الأدبيات السياسية الحديثة والمعاصرة، حيث لا يمكن الفصل بين تجليات الحرية الميتافزيقية والطبيعية والمدنية والسياسية، و«ينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة اختلاف في المفاهيم»[٨٠]، وهو ما شكّل الضمير النفسي التاريخي للشعوب المسلمة، وبسط تأثيره على التفكير الفلسفي والديني إلى عصرنا هذا. ولم تسلم الممارسة السياسية من هذا التأثير، سواء أكانت ممارسة تاريخية أم ما يعتمل اليوم داخل المجال السياسي والثقافي والاجتماعي في البلدان الإسلامية.

---

(٧٨) روزنتال، ص ١٥٣.

(٧٩) يمكن هنا أن نقارن ما كتبه أبو حامد الغزالي بصفته الفقهية في كتابه **إحياء علوم الدين**، بكتاباته السياسية بصفته ناصحًا ومقربًا من ملوك بني بويه. في الإطار الأول يحذّر الغزالي بقوة من أخطار تعدي السلطة السياسية على الحرية الفردية، متبعًا في ذلك التقليد الكلاسيكي في التعبير عن أفكاره بشأن العلاقة بين السلطة السياسية والرعية، والتي تشكل تحديًا للحرية أعظم خطورة من العبودية؛ إذ إن الأخيرة تعني امتلاك الجهات الأقوى اقتصاديًا يمين العبد. أما الطغيان السياسي الذي يسميه الغزالي «الجاه»، فهدفه الإخضاع الإرادي للأحرار من قِبل أولئك الذين يمتلكون السلطة. إن هذا الاخضاع لا يعني عبودية أجسامهم فقط بل عبودية العقول أيضًا. انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين**، مج ٣، ص ٢٤١، أورده: روزنتال، ص ١٥٨. أمّا في السياق الثاني، فنقرأ له: «إعلم وتيقن أن الله اختار من بني آدم طائفتين: وهُم الأنبياء؛ ليبيّنوا للعباد على عبادته الدليل.... واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض... كما يسمع في الأخبار: السلطان ظل الله في أرضه، فينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة الملوك، وجعله ظله في الأرض، فإنه يجب على الخلق محبته، ويلزمهم متابعته وطاعته، ولا يجوز معصيته ومنازعته... فينبغي لكل من أتاه الله البدن أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يعطيهم فيما يأمرون، ويعلم الله تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وانه يؤتي ملكه من يشاء». انظر: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **سير الملوك**، ص ١٥، مقتبس من: محمد خاتمي، **الدين والفكر في فخ الاستبداد: دراسة في الفكر السياسي للمسلمين بين ازدهار الحضارة الإسلامية وانهيارها**، تعريب واختصار وتعليق ثريا محمد علي وعلاء عبد العزيز السباعي (القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١)، ص ٢٥٢.

(٨٠) العروي، ص ١٧.

على سبيل الختم

ربما حالفَنا التوفيق في عرض إشكالية غياب مفهوم الحرية في الفكر والممارسة الإسلاميين، وربما نكون قد أخطأنا في المنهج على أساس أن تجربة المجتمع الإسلامي، كما ذهب إلى ذلك عبد الله العروي، في مجال حرية الفرد أوسع كثيرًا مما يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي[٨١]، غير أن الإدراك حاصل، كون الحرية، بما هي مفهوم وممارسة في التاريخ والحاضر، شكّلت شبه غياب عن ساحتي النظر والفعل في البلدان العربية والإسلامية[٨٢]؛ فكتب التاريخ تزخر بحوادث قتل الخلفاء والأمراء وتنفيذ الانقلابات والمؤامرات السياسية[٨٣]، وهو ما يدلّل على أن الوسيلة الوحيدة التي توافرت آنذاك لتداول الحكم هي العنف المسلح، علاوة على أن الكتب الفقهية خلّدت الكثير من المقُولات الدالّة على أن مجال الحرية الفكرية والاعتقادية حُفَّ بالمخاطر والتهديدات، وما صمود أسماء ضحايا حرية الفكر والرأي على الرغم من محاولات التعتيم، إلا دليل إضافي على ذلك.

أما في الوقت الحاضر، لا بد أن تحاط مسألة الحرية بوجه عام، والحرية السياسية بوجه خاص، بالعناية اللازمة، مع التأسيس لفضاء عمومي يساعد على الاستخدام الجماعي للعقل، فضلًا على أنه ينبغي بذل جهد أكبر على المستويين الثقافي والسياسي من أجل معالجة تلك النظرة التي يحاول الساسة تسويقها في ما يتصل بمسألة ربط الحرية السياسية بالرفاه الاقتصادي، إذ ينبغي ألّا نعزو الرفاه المادي والتقدم إلى الديمقراطية والحرية وحسبْ، فالحرية ليست موردًا يوصِل إلينا خيرات الحياة إلى منازلنا، والديمقراطية لا تضمن إنجاز أي شيء، وبالتأكيد لا تضمن تحقيق معجزة اقتصادية، ومن الخطأ، بل من الخطر إلى أبعد الحدود، أن يجري تعظيم الحرية بإخبار الناس أنهم سيكونون على ما يرام بمجرد أن يصبحوا أحرارًا. إن أقصى ما يمكن قوله عن الديمقراطية أو الحرية، بحسب كارل بوبر، هو إنهما تمنحان قدراتنا الشخصية قليلًا من القدرة على التأثير في رفاهيتنا[٨٤].

يتعيّن ألّا نختار الحرية السياسية لأننا نأمل بحياة مريحة، بل لأن الحرية نفسها تمثّل القيمة النهائية التي لا يمكن تحجيمها بقيم مادية. يجب أن نختارها بطريقة ديمقريطس الذي قال ذات مرة: إنني أفضل الحياة

(٨١) ربما سمح ضعف سيطرة الدولة في التاريخ الاسلامي على المجال الترابي بهامش من الحرية في الضواحي والمناطق البعيدة عن المركز، خاصة في ظل وجود ذلك التخارج بين الدولة والحرية؛ فحيثما تقلصت سلطة الدولة اتسع مجال الحرية والعكس أيضًا صحيح.

(٨٢) ولا سيما أن مفهوم الحرية المتداول اليوم في الأوساط الفكرية والسياسية في البلدان الاسلامية ليس مُنتَجًا جوانيًا، بل هو من إفراز التفاعلات البرانية، شأنه في ذلك شأن باقي المفاهيم المستحدثة، وذلك بتأثير من مختلف العوامل من قبيل الاستعمار والثورات، فكثير من المصطلحات المستعملة في العالم الاسلامي في أواسط القرن ١٩ أضحت تحمل مدلولات أخرى، إذ نجد مثلًا الكلمة التركية فطن/ وطن (Vatan) المستعملة حتى ذلك الحين لتصف مكان ولادة المرء أو إقامته، تستخدم تحت تأثير الثورة الفرنسية، للدلالة على معنى آخر، هو الوطن/ المواطن؛ أما مصطلح الحرية، الذي كان قبل سنة ١٨٠٠ يستخدم باعتباره تعبيرًا قانونيًا يقابله الرّق والعبودية، فقد غدا له مضمون سياسي»، يمكن مراجعة هذا الموضوع عند: إريك هوبزباوم، عصر الثورة: **أوروبا، ١٧٨٩-١٨٤٨**، ترجمة فايز الصياغ؛ تقديم مصطفى الحمارنة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧)، ص ١٢٩.

(٨٣) للتفصيل أكثر في هذا الموضوع، يمكن مراجعة الكتابات التي أرّخت لحوادث القتل في التاريخ الإسلامي، ومنها كتاب: هادي العلوي، **تاريخ الاغتيال السياسي في الإسلام**، الأعمال الكاملة؛ ٢، ط ٤ (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤).

(٨٤) بوبر، ص ٤٩.

الفقيرة في ظل الديمقراطية على الغنى في ظل حكم مستبد... إن الفقر في الديمقراطية أفضل من كل ثراء في ظل الأرستقراطية أو الأوتوقراطية لأن الحرية أفضل من العبودية. وكم هي عميقة تلك القصة التي أوردها روزنتال في سياق دفاعه عن الحرية، قائلًا: «لقد فضّل ديوجنيس الفقر على خدمة الملوك: رآه رجل من أطباء الإسكندر يغسل بقلًا ليأكله فقال له: لو غشيت الملك لم تفتقر إلى أكل هذا، فقال له ديوجنيس: وأنت أيضًا لو اقتصرت على أكل هذا لم تَصِر عبدًا للملك بعد أن كنتَ حرًا»(٨٥).

مراجع إضافية

عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط ٦ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨).

أبو الفتوح أحمد بن محمد الغزالي، **المستصفى من أصول الفقه** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣).

---

(٨٥) روزنتال، ص ١٥٦.

صدر حديثًا

فاروق الشرع

الرواية المفقودة

مؤلف هذا الكتاب هو أحد أهم وزراء الخارجية العرب في النصف الثاني من القرن العشرين. ويمثل كتابه هذا شهادة تاريخية فائقة الأهمية عن الحوادث التي عاشتها سورية ومعها لبنان وفلسطين والمشرق العربي، وهي شهادة ثرية عن المفاوضات السورية - الإسرائيلية. أما عنوانه المفتاحي الدال "الرواية المفقودة" فهو يعبر عن الواقع تمامًا؛ فقد كتب دبلوماسيون وعسكريون إسرائيليون أمثال أوري ساغي وإيتمار رابينوفيتش الرواية الإسرائيلية عن المفاوضات، وكتب دنيس روس ومادلين أولبرايت والرئيس الأميركي الأسبق بيل كلينتون وغيرهم الرواية الأميركية، وظل الطرف السوري وحده صامتاً كاتماً روايته، يتكلم الجميع عنه بينما يلتزم الصمت.

يقدّم المؤلّف كتابه كوزير للخارجية، وهو يروي كل ما يتعلق بالسياسة الخارجية لبلده، كلاعب وشاهد وعارف بالأسرار والتفصيلات وصاحب وجهة نظر تفرز الغث عن الثمين، والشائعة عن الحقيقة، بلغة رشيقة وجذابة، وحافلة برنين الوجدان والصدق. ومع ذلك فإن الفصول التي يتضمنها الكتاب تحفل بتفصيلات مثيرة عن علاقة الرئيس حافظ الأسد بأخيه رفعت، وعن العلاقة بالعراق وصدام حسين، وبعض تفصيلات العلاقة بياسر عرفات والتدخل في لبنان وغيرها، وهي لا تقل أهمية عن الفصول التي تتناول المفاوضات السورية - الإسرائيلية منذ مدريد حتى فشل لقاء جنيف بين كلينتون والأسد الذي يورد هذا الكتاب، أول مرة، الرواية السورية في شأنه. وتتجاوز أهمية هذا الكتاب حدود تقديم "الرواية المفقودة" إلى محاولة فيها كثير مما يفيد الباحثين والمؤرخين والمؤثرين في الرأي والمهتمين بالسياسة الخارجية وبتعقيدات الصراع العربي - الإسرائيلي والمنخرطين في الشأن العام، وسيرجع إليه كثيرون لمعرفة ما حدث ولفهم الخفايا، والإفادة من ذلك كله في مواجهة ما يحدث وما يمكن أن يحدث.

تفروت لحسن*

الممكن والمستحيل في نظرة نيتشه إلى العالم

تبغي هذه الدراسة الانزياح عن الدرس المنطقي الرائج في نظرية -العوالم الممكنة-، قصد تفحص موضوع العوالم الممكنة عند نيتشه. وهي تنطلق من إدراك الباحث ما قد يراه البعض في أن هذا النظر غير ملائم للمقام، بل ربما ينازع آخرون في هذا الاختيار انطلاقًا من اعتراض متكئ على دعوى أن نيتشه، بمعاداته المنطق والعقل وكل حقيقة عقلية أو فلسفية، لا يمكنه أن يجنح إلى النظر المنطقي في نظرته إلى العالم، سواء في هدمه العوالم النظيرة التي شيدها الفلاسفة قبله، باعتبارها أوثانًا، أو في تأسيسه عالمه الممكن الخاص.

إن دفع هذا الاعتراض المفترض اقتضى من الباحث الاستناد إلى ما يُعرف عند المناطقة بالمحجاجة، أي البحث عن الأدلة التي تردّ هذا الادعاء وتؤسس لمشروعية الحديث عن العوالم الممكنة عند نيتشه الذي هو موضوع نظر الدراسة في هذا المقام. لذا، فإن تناول هذا الموضوع ليس إسقاطًا تعسفيًا للتأويل المنطقي على فلسفة نيتشه، وإنما هو استثمار لبعض ما استجد في منطق الموجهات من أبحاث، بغرض كشف بعض المغمور في نقد نيتشه لمفهوم العالم.

ويروم البحث في هذه الدراسة التحقيق في بعض الفرضيات، ومنها: الإمكان النسبي للعالم الصادق مع أفلاطون؛ الإمكان البعيد للعالم الصادق عند الكاهن؛ الاستحالة العقلية للعالم الصادق في تصور كانط؛ الاستحالة الكلية للعالم الصادق مع الوضعية؛ أفول العالم الصادق، وأخيرًا الإمكان الجذري للعالم بعد القضاء على العوالم المتوازية - الإمكان المثالي.

اعتاد دارسو الفلسفة أن ينسبوا نظرية «العوالم الممكنة» إلى ما يُعرف بمنطق الموجِّهات (logique des modalités) الذي تأصل في الأورغانون الأرسطي وتطور في الفترة المعاصرة مع كريبكي (Kripke) وهنتيكا (Hintikka) وكواين (Quine) ولفيس (Lewis). بل جرت العادة عند

* أستاذ الفلسفة في المدرسة العليا للأساتذة، جامعة القاضي عياض، مراكش.

المناطقة والفلاسفة أن ينسبوا إلى الفيلسوف الألماني ليبنتس[١] السبق في الكلام على العوالم الممكنة، بناء على دعواه الشهيرة التي تقول «إن عالم الواقع ليس هو العالم الممكن الوحيد، بل إن هناك عوالم متعددة، وإن عالم الواقع هو أفضل هذه العوالم»[٢]. ولما كان ليبنتس معروفًا باتجاه فلسفي تفاؤلي، فإنه رأى أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة، وأن الشرور مفيدة وضرورية لخير أعظم ولعالم أجمل، وأن من الممكن أن يبلغ الجنس البشري في مجرى الزمان كمالًا أعظم ممّا نستطيع تخيله في الوقت الحاضر؛ فمبدأ التفاؤل عند ليبنتس مقتضاه أنه لما كانت أفكار الله تحتوي على عدد لا حصر له من العوالم الممكنة التي يستحيل أن يوجد منها إلا عالم واحد، فيلزم أنه كان هناك سبب كاف لاختيار الله جعله يفضل هذا العالم، وهذا السبب هو أن هذا العالم هو أحسن العوالم الممكنة[٣].

أما الداعي الذي يدفعنا إلى التوسل بهذا الإرث المنطقي من طريق ربط الحديث عن العالم عند نيتشه بالإمكان المنطقي، فيقوم على الأدلة التالية:

• صحيح أن نيتشه يصنّف نفسه خارج استبداد المنطق التقليدي، فهو لا ينضبط للقيم الصدقية، ولا يعترف بمبادئ الاتساق المنطقي ولا بالتقويم الماصدقي للقضايا والاستدلالات ولا حتى بأسلوب النسق في صوغ أفكاره[٤]، فإن هذا لا يفيد بأن نيتشه ليس منطقيًا، ولا يعني أن قوله مجرد سلاطة لسان وهذر، فهو ليس منطقيًا بالمعنى التقليدي، لكن عنده منطقًا يخصه هو منطق الفلاسفة الجدد، فلاسفة المستقبل، ذوي العقول الحرة. هذه هي الملاحظة التي عبّر عنها فرانسوا ليوتار (F. Lyotard) في ما أسماه «هذا المنطق الذي يلزمنا»[٥].

• يشهد المتن النيتشوي على الأهمية التي يحظى بها مفهوم العالم عند نيتشه، فنجده يستخدم هذا المفهوم أحيانًا بصيغة المطلق، كما في قوله: «لنترك العالم ليكون العالم»[٦]. كما أنه يوظف غالبًا مفهوم العالم كموصوف تسند إليه صفات أو محمولات مختلفة. وباعتماد هذه الخاصية، يتكلم نيتشه على العالم بصيغة الجمع، أي إن العالم عند نيتشه ليس واحدًا، بل عندنا عوالم متعددة: متشابهة أو متباينة. ولكل عالم مميزات تخصه، معرفيًا وأنطولوجيًا وأخلاقيًا. فالعالم بلسان نيتشه متعدد، من ذلك مثلًا: العالم الصادق؛ العالم الكاذب؛ عالم الظاهر؛ عالم المظاهر؛ عالم الضعفاء؛ عالم الأقوياء؛ العوالم الأخرى؛ عالم الماوراء؛ عالم الصيرورة؛ عالمنا... وهذه شواهد تجعل تناول العوالم عند نيتشه مشروعًا.

(1) Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée: Sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, chronologie et introd. par J. Brunschwig, GF-Flammarion; 209 (Paris: Garnier-Flammarion, 1969).

(٢) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٣٤٧.

(٣) جوتفريد فيلهلم ليبنتز، **المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي**، ترجمة عبد الغفار مكاوي؛ تقديم فؤاد زكريا (القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٩٧٨)، الفقرتان ٥٣ - ٥٤.

(٤) معلوم أن أسلوب الكتابة عند نيتشه يعتمد في الغالب على طريقة الفقرات والشذرات والومضة الفلسفية.

(5) Jean François Lyotard, «La Logique qu'il nous faut. Cours sur Nietzsche et les Sophistes,» (Deleuze/ Bibliographie et mondes inedits, 17/04/1975).

(6) Frédéric Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra: Un Livre pour tout le monde et personne*, trad. de Henri Albert (Paris: Société du Mercure de France, [s. d.]).

• لمّا كان منطلقنا الأساسي في تناول موضوع –العوالم الممكنة– عند نيتشه هو الاستناد إلى نصين قصيرين في نظمهما وكثيفين في معانيهما، من مؤلَّفه المترجم إلى العربية بعنوان **غسق الأوثان** أو **أفول الأصنام**[٧]، أي الفقرة السادسة من الفصل المعروف بـ «العقل في الفلسفة» والفصل ذي العنوان «كيف أصبح ‹العالم الصادق›، بالنهاية، خرافة: تاريخ غلط»[٨]، نجد أن نيتشه يعمد إلى استخدام العالم كموصوف بصفة الصدق، أي العالم الصادق – يضعه في نهاية النص الثاني بين قوسين خلافًا لباقي مواقعه داخل النص نفسه. فاستخدام نيتشه هذا الاقتران «العالم الصادق» ونقيضه المستلزم عنه بمقتضى قياس النقيض، أي «العالم الكاذب»، ومقارنة العالمين، سلبًا أو إيجابًا بعالم الظاهر، يدفعنا، من دون جهد في التأويل، إلى نسبة العوالم كما يتناولها نيتشه إلى نظرية العوالم الممكنة، أو على الأقل إلى التأويل الإمكاني للعالم؛ فالتعبير عن العالم يكون إذن بصيغة الجمع، وتصبح العوالم عند نيتشه عوالم ممكنة، منها الصادق والكاذب والضروري والظاهر..

• إن نقد نيتشه الميتافيزيقا وهدم تصوراتها هما قلب للعالم الصادق ونقض للتمييز بينه وبين العالم الظاهر، سواء على الطريقة الأفلاطونية أو على طريقة الاعتقاد المسيحي أو التصور الكانطي أو التقويم الوضعي. هذا النقد هو في الوقت نفسه بناء لعالم نيتشه الخاص، عالم الصيرورة والعَود الأبدي والإنسان الأعلى. وإذا كنا نلاحظ أن موضوع العالم الصادق حظي باهتمام المتخصصين بفلسفة نيتشه[٩]، من أمثال هايدغر ودولوز وأرندت، فإن هذه الدراسات ركزت على جوانب الموضوع الأنطولوجية والميتافزيقية من دون الخوض في علاقته بالمنطقيات. لذا، فإن مقاربتنا موضوع العالم ستعتمد مقاربة أخرى، مقاربة مغايرة.

• يشير نيتشه في مواقع متفرقة من متنه إلى ليبنتس، مؤسس نظرية العوالم الممكنة، بل يعتبره، إلى جانب كانط، المسؤول عن تأخر شيوع الصحة الثقافية في أوروبا. لذا، فإن معرفة ليبنتس مؤشر على اطّلاع نيتشه على تصوره للعوالم الممكنة. أكثر من هذا هو أن في الإمكان أن نصنف نيتشه نقيضًا لليبنتس؛ فما دام نيتشه يعترف بتأثره الشديد بفولتير الفرنسي، وما دام هذا الأخير ألّف روايته **كنديد أو التفاؤل** لنقض مفهوم العالم الأفضل عند ليبنتس، جاز أن نستنتج أن نيتشه ينتصر لأطروحة فولتير.

صحيح أننا لا نجد عند نيتشه اقترانًا صريحًا بين مفهوم العالم والجهات المنطقية، كالإمكان أو الاستحالة، لكننا نقف في مواقع عدة من المتن النيتشوي على استخدام هذه الجهات؛ فنيتشه يستخدم –الممكن– و–المستحيل– أداتين تعبيريتين لصوغ بعض مواقفه الفلسفية، ومن ذلك:

– «من الممكن أن نعيش من دون ذكريات، وأن نكون سعداء مثل ما يبيّنه الحيوان، لكن يستحيل أن نعيش من دون نسيان»[١٠].

(7) Frédéric Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, trad. de Henri Albert (Paris: Société du Mercure de France, 1888)
(8) Frédéric Nietzsche, «Comment un monde vrai devint enfin une fable, Histoire d'une erreur,» dans: Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles.*
Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums
تعتمد استخدام «العالم الصادق» كترجمة للأصل الألماني «Wie die «wahre Welt» خلافًا لبعض الترجمات العربية التي تعتمد «العالم الحقيقي» مثل: **غسق الأوثان** (ترجمة علي مصباح، صادر عن الجمل)؛ **أفول الأصنام** (ترجمة محمد الناجي صادر عن إفريقيا الشرق).
(9) Jean Granier, *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche* (Paris: Editions du Seuil, 1966).
(10) Frédéric Nietzsche, *Seconde considération inactuelle: De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, traduction d'Henri Albert, 3ème ed. (Paris: Société du Mercure de France, 1900).

- «لا يخلو الفن من الجمع بين الصدق والكذب، ففيه يمكن أن يكون النقيضان مجتمعين».
- «يستحيل على الإنسان إدراك الأخلاق بذاته».
- «يستحيل أن لا يكون هذا العجوز قد علم بموت الإله»(١١).
- «يستحيل ألّا يكون لكل إنسان خصائص وراثية من أبويه وأجداده»(١٢).
- «يمكن أن توجد طبقة اجتماعية مستحيلة»(١٣).

في سياق هذا القول، ليس غرضنا إحصاء المواقع التي أعمل فيها نيتشه هذه الجهات المنطقية، وإنما قصدنا النظر في إمكانية قراءة تصوّر نيتشه للعوالم الممكنة والعوالم المستحيلة، وبالتالي سنركز الاهتمام على ما يتعلق بهذا الموضوع.

الراجح أننا لا نصادف عند نيتشه استخدامًا صريحًا للعوالم الممكنة، لكننا نقف عنده على بعض المفاهيم التي لها علاقة بدلالات العوالم الممكنة. من ذلك، مثلًا:

- إذا كان الصدق هو المعيار الذي يقوم عليه العالم الممكن(١٤)، سواء من حيث تركيب قضاياه: واتساقه أو تناقضه، أو من حيث بت صلاحية استدلالاته -وهذا ما يُعرف بـ **la logique alhétique**- فإن نيتشه يستحضر قيمتي الصدق والكذب في حديثه عن العالم؛ فهو يخصص جزءًا من كتابه **غسق الأوثان** للفصل مع الغلط الذي سيطر على النظر الفلسفي، والقطع مع خرافة العالم الصادق التي استبدت بتاريخ الفلسفة. هذا الفصل معروف بـ -كيف أصبح العالم الصادق خرافة: تاريخ غلط-.

- على الرغم من أن نيتشه لم يستعمل في هذا الفصل، المخصص لقلب العوالم المعتبرة صادقة، مقولتي الإمكان والاستحالة بلفظ صريح، فإنه استخدم مفهومين ذوي علاقة وطيدة بنظرية العوالم الممكنة. والأمر يتعلق بمفهومي الولوج أو علاقة الولوج(١٥)؛ ففي مطلع حديثه، في هذا الفصل، عن العالم الصادق، نقرأ الصيغة التالية:

- «العالم الصادق، **ممكن الولوج**(١٦)، للحكيم، للمتدين، للفاضل، إنه يحيا داخله، إنه هو».
- «العالم الصادق، **غير ممكن الولوج** الآن، لكنه موعود للحكيم، للمتدين، للفاضل، للخطّاء الذي كفّر عن ذنبه».

---

(11) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, prologue.

(12) Frédéric Nietzsche, «Qu'est-ce qui est noble?,» in: Frédéric Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir*, traduit par Henri Albert, collection d'auteurs étrangers, 10eme édition (Paris: Mercure de France, 1913), chap. 9, § 264.

(13) Fréderic Nietzsche, *Aurore: Réflexions sur les préjugés moraux*, traduit par Henri Albert, collection d'auteurs étrangers, 4ème éd. (Paris: Mercure de France, 1901).

(١٤) عبد الرحمن، ص ٣٤٨.

(١٥) سول كريبك، فيلسوف ومنطقي أميركي، يهتم بأسماء العلم وعلاقتها بالجهات المنطقية: الضرورة والإمكان والاستحالة.

(16) Nietzsche, «Comment un monde vrai devint enfin une fable».

والمعلوم أن مفهوم الولوج أو عدمه يُعتبر من بين المداخل التي أسس عليها كريبكي دلالة نظرية العوالم الممكنة. ومقتضى الولوج في نظرية العوالم الممكنة يفيد بأن العوالم في تشذّرها تكون مترابطة. هنا يكون التعريف المضبوط للعالم الممكن هو ما يسمّيه كريبكي Kripke frame، أي الزوج المعطى(W,R)، حيث إن W مجموعة تسمّى عناصرها عوالم وR هي علاقة اثنانية بين هذه العوالم، هذه العلاقة تسمى علاقة الولوج (relation d'accessibilité).

استنادًا إلى منطق الموجّهات، يُظهر النموذج أن قضية P تكون ضرورية في العالم w إذا، وفقط إذا، كانت صادقة في جميع العوالم الممكنة الولوج للعالم w باعتباره عالم الإحالة. يُطلَق على هذا العالم اسم العالم الحالي أو الواقعي، ويُكتب اختصارًا AW (Actual World). بل يمكن أن نتساءل، مثلًا: هل كانت العوالم الممكنة قابلة للولوج انطلاقًا من العالم الحالي AW؟ وفي حالة الإيجاب، يمكن أن نتساءل هل كانت العوالم الممكنة قابلة للولوج في ما بينها؟

فلو افترضنا أننا أمام عالمين M1 وM2، وأردنا أن نعرف هل كان العالم M2 قابلًا أو غير قابل للولوج انطلاقًا من العالم M1، ننظر في قضاياه. والقضية هي أن «من الضروري أن تتحقق P» في العالم M إذا صدقت بالمعنى العادي في الدلالة المنطقية بالنسبة إلى كل عالم N القابل للولوج انطلاقًا من N. والعبارة «P ممكنة» تتحقق في العالم M إذا وجد عالم N قابلًا للولوج انطلاقًا من M، بحيث إن القضية P تكون صادقة بالمعنى العادي لـ N. ويُفترض أن علاقة الولوج تتصف بخاصيتي التبادل والتعدي المنطقي. والحقائق العملية للمنطق الموجّه تتحقق في كل العوالم. فالعالم يجب أن يكون قابلًا للولوج انطلاقًا من العالم الحالي إذا تسنّى أن نستخدم صورتنا عن هذا العالم الحالي(١٧).

– يمكن أن نستخرج من نص نيتشه بشأن العالم الصادق مفهوم العالم الموازي. ويُقصد بالتوازي(١٨) في نظرية العوالم الممكنة أن عالمين على الأقل، ذوي الشروط التركيبية نفسها، يتصفان بإمكانية التحقق، بحيث إن ما يجري على أحدهما يجري على الآخر، فإثبات أحدهما أو نفيه يستلزم إثبات أو الثاني أو نفيه. وإذا كان نيتشه لا يصرح بعلاقة التوازي، فإن الفقرة الأخيرة من نصه تحيل إلى هذه العلاقة. هذا ما تتضمنه الومضة التالية في نهاية النص عينه:

«لقد ألغينا العالم الصادق، أي عالم سيتبقى؟ ربما عالم الظاهر؟ ... كلا ! فمع العالم الصادق ألغينا أيضًا عالم الظواهر !»(١٩).

إذا كان اجتماع هذه الأسباب يمثّل سندًا لنا لإمكانية التوسل بنظرية العوالم الممكنة، بقصد إعادة قراءة نظرة نيتشه للعالم، للعوالم، فإن التساؤل الذي يحضر في هذا السياق هو: أين تتجلى أهمية استعمال منطق الموجّهات في نقد نيتشه للعوالم الأخرى وإقامة عالمه الخاص؟ وما هو الأفق الممكن لهذه القراءة؟

---

(17) J.-M Salanskis, «La Pensée radicale du possible,» (Université de Paris X Nanterre).

(18) Patrice Bailhache, «Modalités: Approche logique,» *Revue Belge de Philologie et d'histoire*, vol. 81, no. 3 (2003), Langues et littératures modernes (Moderne taal en litterkunde), pp. 633-646.

(19) Nietzsche, «Comment un monde vrai devint enfin une fable,» p. 20.

تفيد قراءة النص السابق بأنه نص مصيري؛ إنه لحظة الحزم، لحظة اتخاذ قرار القطع النهائي مع خرافة «العالم الصادق». والعنوان الفرعي للنص يشير إلى أن الأمر يتعلق بتاريخ «خرافة»، وهو ما يعني أن تصورات الدين بكهنته، والفلاسفة أو أنصاف الكهنة، حول العالم ما هي إلا تخيلات أو أوهام لا صلة لها بعالم الواقع، العالم الحالي. فخرافة العالم الصادق هي غلط، غلط كبير يجب وضع نهاية له.

إذا كان النص يتضمن في بنيته ست لحظات، ست فقرات تمثّل مواقف متباينة من العالم، وبمعنى أدق تمثّل تأويلات العالم، فإنه يمكن ردّها إلى ثلاث أطروحات حول العالم، نقصد العالم الصادق. فعلى الرغم من أن نيتشه يشير إلى موقف أفلاطون والمسيحية وكانط، إضافة إلى الوضعية ثم زرادشت، يمكن أن نتوسل بقانون التعدي المنطقي لنردّ هذه المواقف كلها إلى ثلاثة تأويلات للعالم: العالم المجرد والعالم الوضعي وعالم نيتشه. ولما كان نيتشه يعتبر كانط «مسيحيًا مقنعًا» أو «مسيحيًا ماكرًا» أو «نصف فيلسوف»[٢٠]، وكان يصنّف المسيحية كـ«أفلاطونية للشعب»، فإن النتيجة المنطقية الأولى المترتبة عن هذه المقدمات هي:

• الأصل المجرد لفكرة العالم الصادق هو أفلاطون. فكما قال لويس الرابع عشر «الدولة هي أنا» أو «الدولة التي هي أنا» أو «أنا سبينوزا...أنا الحق»، يقول أفلاطون «أنا، أفلاطون، أنا الحق».

• العالم الآخر عند المسيحية مجرد عالم أفلاطوني معدّل ومبسّط ومخصّص للرعاع، إنه عالم مشوّه.

• العالم الصادق، عالم الشيء في ذاته، ليس في عمقه إلا فكرة مسيحية متنكرة، عالم شاحب اختفت شمسه خلف السحب الرمادية، السحب الألمانية.

هذه العوالم التي يبدو لنا اختلافها الظاهر، هي بالتحقيق عوالم ممكنة متشابهة من حيث إنها، بحسب قول نيتشه، تعمل على التعالي عن عالم الواقع وابتداع عوالم بعيد تحققها؛ إنها عوالم «الإمكان المثالي». فـ«تقسيم العالم إلى عالم ‹صادق› وعالم ‹الظواهر›، سواء على طريقة المسيحية أو على طريقة كانط (مسيحي ماكر في نهاية الأمر)، ليس سوى فكرة من وحي الانحطاط، عرض عن حياة في طرقها إلى الانحطاط...»[٢١].

يمكن إذن أن يتبدد الغموض المحيط في الدافع الذي يجعل نيتشه يجمع بطريقة التوالي والتساوق والترتيب الزمني الفيلسوف والمتدين والفاضل في خانة واحدة، حيث يضع الحكيمَ أولًا، يليه المتدين ثم الفاضل، أي إن الأفلاطونية هي الأصل، تتبعها المسيحية التي هي مجرد أفلاطونية مخصصة للعوام -للشعب- فالأخلاق الكانطية، التي هي مجرد مسيحية، متنكرة بلباس العقل العملي كما اعتمده كانط.

لا يختلف كثيرًا حكم نيتشه على جميع أصناف المثالية عن موقفه من التصور الوضعي للعالم. فالمعلوم أن نيتشه يلخص، في النص نفسه وبأسلوب الومضة الفلسفية التي تميز كتاباته، التصور الوضعي للعالم كما يلي:

(20) Frédéric Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, 3ème dissertation, § 23.

(21) Frédéric Nietzsche, «La Raison dans la philosophie, » dans: Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, § 6.

«العالم الصادق، عالم متعذر الولوج؟ لم يلجه أحد على أي حال. وكعالم لم يلجه أحد، فهو مجهول أيضًا. وبالتالي لا هو بعزاء ولا بمخلص أو ملزم: بأي شيء يمكن لشيء مجهول أن يلزمنا»(٢٢) (صباح قائم؛ التثاؤب الأول للعقل؛ صياح ديك الوضعية).

لهذا يمكن أن نُلحق حتى النظر العلمي للعالم الصادق، الذي يجسده الاتجاه الوضعي بالتصورات السابقة، بالإمكانات المثالية. فإذا علمنا أن نيتشه في «جينالوجيا الأخلاق»، وخاصة في نقده المُثل الزهدية التي يبتدعها الكهنة، يضع العلماء والكهنة في كفة واحدة، بل يعيب على العلم عدم قدرته على تجاوز المُثل الزهدية، إن لم يكن هو نفسه منتجًا للعدمية على شاكلة التطبيب الكهنوتي في مواجهة شرور العالم وعلى رأسها المعاناة؛ فالعالم والكاهن لهما إذن القيمة نفسها التي هي عند نيتشه، ولا يختلفان إلا من حيث الأسلوب(٢٣).

تبعًا لهذه الملاحظة، وباستخدام قانون الإبدال المنطقي، يمكن أن تتكون هذه النتيجة:

- نظرة الكاهن إلى العالم الصادق هي نفسها نظرة العالم، فهما تستلزمان العدمية.

- عالم الكاهن كعالم العالم يتصفان بالإمكان نفسه، فهما متماثلان أو نظيران.

عامة، يمكن أن نستنبط أن التأويلات الثلاثة للعالم، المسيحية والكانطية والوضعية، مشتقة بالمعنى المنطقي من العالم الأفلاطوني. إنها مجرد فروع لعالم أفلاطون الذي هو الأصل؛ فهي تشترك جميعها في نفي العالم، عالمنا، وفي نكران الحياة والتنكر لها. وبلغة المنطق الموجّه، فإن ما يجمع بين هذه التأويلات كلها هو:

- تصنيفها لعالم الواقع كعالم ناقص، أي عالم غير تام، وكعالم متناقض، أي عالم يجمع بين الشيء ونقيضه، خلافًا للعالم الصادق المتصف بالاتساق والتمام.

- اعتبارها عالم الواقع عالم الفساد، وإيمانها بأفضلية العالم الآخر، عالم الماوراء، علمًا بأن مبدأ الأفضلية يُعتبر ركنًا أساسيًا في نظرية العوالم الممكنة، بل إنها تقر بعدم أفضلية عالم الواقع كما عرفه ليبنتس.

لكن هذا لا يعني أن نيتشه يتوقف عند حدود هذا التشابه بشأن العالم الصادق، بل يقيد عباراته، داخل نصه، بحواصر منطقية، خاصة «الولوج» و«عدم الولوج». وهذان المفهومان، في نظرنا، هما اللذان سيمكّنان من إماطة اللثام عن جهتي «الإمكان» و«الاستحالة» في نظرة نيتشه إلى العالم، للعوالم الممكنة.

الإمكان النسبي للعالم الصادق

يؤسس نيتشه نقده للفلاسفة على نكرانهم الحياة واختلاق عوالم وهمية: «الفلاسفة كلهم، وعبر العصور، يجمعون على حكم واحد على الحياة: إنها لا تساوي شيئًا. وسقراط نفسه سئم من الحياة. والشاهد على تعبه وملله من الحياة ونقمته عليها قوله لحظة احتضاره: ليست الحياة سوى مرض عضال»(٢٤).

(22) Nietzsche, «Comment un monde vrai devint enfin une fable».
(23) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, 3ème dissertation, § 24.
(24) Frédéric Nietzsche, «Le Problème de socrate,» dans: Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*.

لا يخرج أفلاطون عن هذا الحكم، بل إن نيتشه يعتبر أفلاطون جبانًا بسبب هروبه من الواقع وعدم قدرته على مواجهته. وإذا كان سقراط في نظر نيتشه مجرد مريض طال به المرض، فإن أفلاطون منحط نموذجي، فمثاليته وككل مثالية عرض مرضي، عرض انحطاط(٢٥).

في هذا السياق، يمكن أن نفهم عمق النقد النيتشوي للعالم الصادق كما تصوره أفلاطون. وهذا ما يلخصه المدخل المختصر من نصه: «كيف أصبح ‹العالم الصادق›، بالنهاية، خرافة: تاريخ غلط». نحن إذن أمام ومضة أو شعلة فلسفية تلخص الضربة القاضية لنيتشه ضد أفلاطون. وإذا كان كانط قد شبّه مجال الميتافيزيقا بحلبة الملاكمة التي يتصارع فيها الفلاسفة على مر التاريخ، من دون منتصر ولا منهزم، فمن الجائز أن نشبّه هذا النص بالضربة النهائية للميتافيزيقا، ليس فقط ضد أفلاطون، بل ضد كانط والمسيحية والوضعية، وجميع أشكال المطلق أيضًا. وإذا جاز لنا تشبيه الومضة أو اللمحة الفلسفية عند نيتشه، كشكل للكتابة ضد كل نسق للتعبير الميتافيزيقا، بقطعة من رياضة «الكاتش»، فإن العبارات القصيرة المكوّنة لهذا النص هي حرب على العوالم المثالية، إخضاعها لضربات المطرقة، هدمها وإقامة عالم الحياة. يعبّر نيتشه عن ذلك بقوله: «في العالم من الأصنام أكثر مما فيه من الحقائق: هذا ما علمتني إياه ‹العين الشريرة› التي ألقيها على العالم، وكذلك ‹الأذن الشريرة› التي أصغي بها إليه، هنا أيضًا تكون المساءلة بضربات مطرقة، أي إن الإصغاء بشك لكل نص مقدس، والنظر بريبة إزاء كل القيم يدلان بصورة جوهرية على القراءة المتميزة».

إذا كان هذا النص، موضوع هذه الدراسة، قد قرئ أكثر من مرة، فإن قراءتنا له، في سياق هذا النظر، سوف تقتصر على مفهوم الإمكان وما يترتب عنه.

يبدأ نيتشه نصه بـ«كلم جامع»(٢٦) كما يلي:

«العالم الصادق، ممكن الولوج للحكيم، للمتدين، للفاضل - إنه يحيا داخله، إنه هو».

(الشكل الأقدم للفكرة، ذكية نسبيًا، بسيطة، مقنعة. بصيغة أخرى: «أنا، أفلاطون، أنا الحق»).

تبيّن القراءة المألوفة التي تقربنا من مفهوم العالم الصادق عند أفلاطون أن هذا الأخير يؤكد أن معرفة حقائق الأشياء تقتضي أن تكون الحقائق خارجة عن الطبيعة المحسوسة. لذلك، نجده يقسم موضوع المعرفة إلى قسمين: المُثل الموسومة بعدم الفناء وعدم الانقراض والأشياء المادية المتغيرة والتي تكون عرضة للصيرورة بحيث يلحقها الفساد.

تسعفنا أسطورة الكهف في تمثّل صورة هذا التقسيم؛ فهناك عالم الداخل في مقابل عالم الخارج. والعالم الأول هو عالم المظاهر والوهم والفساد بخلاف عالم المثل المعتبرة حقائقه مطلقة وثابتة.

---

(25) «Platon est lâche devant la réalité, donc il fuit dans l'idéal».

(٢٦) يقصد بالكلام الجامع الأسلوب الذي يكتب به نيتشه، وهو ما يعرف بالقبس أو الومضة الفلسفية، والتي تقابل في الفرنسية لفظ: Aphorisme، التي يقصد بها قول الكثير من المعاني بالقليل من اللفظ.

توسلنا في قراءة النقد النيتشوي للعالم الصادق عند أفلاطون بمقتضيات نظرية العوالم الممكنة التي يمكن أن تولّد لدينا استنتاجات يمكن إجمالها في مبدأ الضرورة المنطقية وخاصية الإمكان النسبي ومعيار أفضلية العالم الصادق. وهذا ما نفصّل فيه القول كما يلي:

• **مبدأ الضرورة المنطقية**، ومقتضاه أن العالم الصادق في تأويل أفلاطون يتصف بخاصية الضرورة من حيث نظمه، فهو عالم ضروري، وللمُثل منزلة الحقائق المطلقة، حيث إن وجودها لا يتوقف على شيء، بل يتوقف كل شيء عليها؛ إنها مبادئ الكون الأولى ولها حقيقتها الذاتية المستقلة عن أي شيء آخر، وهي ثابتة وغير فانية لأنها توجد خارج الزمان والمكان. إنها بمثابة كليات، أي ماهيات ثابتة للأشياء. هذه الحقائق المطلقة تتصف بالأزلية، إنها سرمدية.

ولما كان التسليم بفرضية العالم الصادق أو عالم الكليات يستلزم استحضار العالم النقيض، فإن العالم الكاذب هو عالم – الداخل، عالم داخل الكهف. فعناصر هذا العالم هي جميع التمثلات الخاضعة للحواس، والتي تجعل الإنسان خبيثًا وشهوانيًا، وبالتالي مضطربًا. إن عالم المظاهر خادع، ويتضح هذا التمييز في قراءة ليوتار؛ إذ يصنِّف العالم الأول عالمًا يخص الرجل الصادق والعالم الثاني عالمًا عضويًا أو عالم الإنتاجية(٢٧).

• **خاصية الإمكان النسبي**، وتتمثّل في أن هذا العالم الصادق يمكن ولوجه، أي يمكن إدراكه، لكن هذا الإمكان بعيد التحقق، لأنه إمكان مشروط، أي إن ولوجه ليس في متناول الجميع، فليس كل من في الكهف يمكنه التحرر من القيود والصعود إلى عالم المُثل. نحن أمام ولوج مقيد ومشروط؛ فولوج العالم الصادق محصور ومقصور على الحكيم –الفيلسوف المثالي– وعلى المتدين وعلى الفاضل أو صاحب الفضيلة. يمكن تبسيط هذه الفكرة بالقول إن المُثل الأفلاطونية، في العالم الصادق، لا يمكن الوصول إليها أو إدراكها إلا من خلال العقل الذي يرتقي خطوة خطوة، منتقلًا من المحسوس إلى المعقول، وهذا ما يجعل معرفتنا ممكنة، هذا الإمكان الذي يتحول إلى استحالة إذا ما اعتمدنا أي حاسة من حواسنا بغية ولوجه.

ويكون ولوج العالم الصادق عند أفلاطون ممكنًا داخل ثلاثة مجالات هي:

– مجال المعرفة أو الفلسفة الذي يحيل إليه مفهوم «الحكيم» كمحمول في النص.

– مجال الدِّين أو الخوف من الإله المشار إليه بحد المتدين.

– مجال الأخلاق الذي يرمز إليه لفظ الفاضل أو صاحب الفضيلة.

طبعًا هذه المجالات مترابطة لا منفصلة. وهنا يظهر تأويل عالم المُثل، فالفيلسوف، صديق الجدل، يصعد به إلى الماهيات حتى يدرك الحقائق في ذاتها ويتعلم الخير والفضيلة والعدالة والحكمة. وصورة الفيلسوف، عند أفلاطون، هي صورة الجدلي الذي يتجاوز جميع فنون الخطابة والكتابة من أجل الكشف عن مجال المفاهيم واقتناصها وبلوغ المعرفة الكاملة، وبالتالي الحياة الكلية وسط التجريدات الأكثر صفاء مع ازدراء

(27) Lyotard, «La Logique qu'il nous faut».

الغير واحتقار العالم الواقعي. فكما أن ولوج الأكاديمية عند أفلاطون مشروط[٢٨]، كذلك ولوج عالم الأفكار الذي لا يمكن ولوجه إلا بالتحرر من قيود الكهف لمعانقة الشمس الحقيقية. وهذه إمكانية تخص الفيلسوف دون أصحاب القوى البهيمية، قوة الغضب والقوة الشهوانية، ولا حتى ذوي الحس المشترك حتى ولو كانوا من الرعاع السياسيين. وإذا استثمرنا نظرة ليوتار السابقة، فإن الحاصل المترتب يفيد بأن العالم الصادق لا يمكن أن يلجه إلا الرجل الصادق، رجل العالم العضوي الذي يستطيع أن ينتج ما يطابق الفكرة الصادقة، فالفيلسوف هو هذه النسخة، النسخة الأيقونة؛ الفيلسوف وحده يعرف طبيعة الأشياء كما هي في ذاتها وفي ماهياتها، فهو أيضًا الوحيد الذي في استطاعته استعمال الأشياء الموافقة للموضوعات المراد معرفتها معرفة صحيحة. أما النسخ الرديئة -السيمولاكر- فمحكوم عليها بالبقاء في عالم الظاهر، عالم الأشباه والخداع.

إن عالم المُثل، أو العالم الصادق كما نظر إليه أفلاطون وناظر حوله سقراط، ممكن الولوج، لكن هذا الإمكان يبقى بعيد التحقق، فهو لا يُلزم إلا فئة مخصوصة، فئة الخاصة؛ ذلك لأن العالم الصادق يتصف بالإمكان النسبي، ولوجًا وإدراكًا.

• **معيار الأفضلية**: ومداره على أن تصور عالم المثل عند أفلاطون يتضمن الإقرار بأفضلية العالم الصادق ولا أفضلية العالم الكاذب، عالم الظاهر، عالم الكهف. وإذا كان هذا الاعتقاد يخالف المتعارف عليه في نظرية العوالم الممكنة، حيث إن عالم الواقع هو أفضل العوالم المتعددة الممكن وجودها، فإن أفلاطون يعتبر أن عالم الأيقونة أفضل من العالم الرديء. فالتمييز بين النسخة الجيدة والنسخة الرديئة هو في حد ذاته احتقار لعالم المظاهر وإعلاء لعالم المثل. هنا نشتمُّ تبخيس عالم الواقع واحتقار قيمه التي هي قيم الحياة كما نحياها في العالم المحايث.

إذا كان التأويل الأفلاطوني قد أقام مشروع العالم الصادق على ضرورة قضاياه الكلية -الأفكار- وعلى إمكانية تحقق هذه الكليات في عالم متعال عن عالمنا الأرضي، مع جعله من صفة الأزلية والأبدية لعالمه الصادق، مبرّرًا للانتقاص من عالمنا الظاهر باعتباره عديم القيمة، عالمًا رديئًا، فإن نيتشه سيعترض على هذا التأويل لأن العالم الصادق مجرد خرافة ليس لها ما يقابلها في الوجود المحايث؛ إنها خرافة لا تستوفي خاصية التحقق، فهي لا توجد إلا في ذهن أفلاطون. إنها من نسج خياله. ولذا، فإن هذا العالم يصبح مستحيلًا؛ فالولوج يقتضي أولًا الوجود، أو، بلغة المناطقة، لتصح عبارة العالم لا بد من المقتضى، أي ما يقتضيه القول لغة وعقلًا؛ فللحكم مثلًا على قضية «ملك فرنسا أصلع»، لا بد أن يوجد أولًا ملك لفرنسا، ومن ثم يمكن الحكم عليه. كذلك عالم أفلاطون، فلنحكم عليه بإمكانية الولوج أو عدمه، لابد له من وجود. والحال أنه مجرد خرافة، فهو عالم مستحيل، أي ممتنع الإدراك والولوج. وبذلك سيحكم عليه نيتشه بأنه «فكرة ما عادت صالحة لشيء، وليست حتى بملزمة، شيء مهمل، فكرة غدت فائضة عن اللزوم، وبالتالي، فكرة مدحوضة: لنلغها إذن»[٢٩].

(٢٨) كتب أفلاطون على باب أكاديميته عبارة: «لا يدخل علينا من ليس مهندسًا» (Que nul n'entre ici qui ne soit géomètre).
(29) Nietzsche, «Comment un monde vrai devint enfin une fable».

هنا يجد نيتشه نفسه ملزمًا بعد ضربات المثل- الأوثان الأفلاطونية بمطرقته، مضطرًا إلى قلب الأفلاطونية بتصحيح صورة العالم.

لكن، لما كانت خرافة العالم الصادق عند أفلاطون مجرد غلط من بين الأغلاط التي ابتلي بها تاريخ الفلسفة، فإن نيتشه أصبح مجبرًا على العودة إلى حلبة الصراع - الملاكمة - لمواجهة الخصم/ العدو التاريخي. إنه العدو، ممثلًا في التصور المسيحي للعالم الصادق. هنا تظهر الجولة الثانية:

الإمكان البعيد للعالم الصادق

يحيلنا نيتشه إلى اللحظة الثانية من حكايته - خرافة العالم الصادق- بهذا القول المختصر:

«العالم الصادق غير قابل للولوج الآن، لكنه موعود، للحكيم والمتدين والفاضل (للخطّاء الذي كفّر عن ذنبه)».

(تطور الفكرة: تصير أكثر رهافة، أكثر مراوغة، أكثر استعصاء على الإدراك، تصير امرأة، تصير مسيحية...).

يقتضي فهم مضمون هذه الومضة النيتشوية وفك معانيها الرجوع إلى التكافؤ المنطقي الذي يقيمه نيتشه بين أفلاطون والمسيحية، فهذه الأخيرة تساوي أفلاطونية معدّلة، معتدلة ومخصصة للشعب. لذا، إن ما يمكن أن يجري على الطرف الأول من المعادلة ينطبق على الطرف الثاني، لكن الملاحَظ أن نيتشه لا يتوقف عند هذا الأمر؛ فهو يضيف قيدًا جديدًا يجعل المسيحية تختلف عن الأفلاطونية في تصورها للعالم الصادق. هذا القيد هو «عدم الولوج» أو تعذّر الولوج أو امتناع إمكانيته. فالنص يصرح بأن العالم الصادق غير ممكن الولوج، للحكيم، للمتدين، للفاضل، ولا حتى للخطّاء الذي كفّر عن ذنبه. هذا التمييز يولّد لدى القارئ المتفطن مفارقات عدة. فإذا سلّمنا، بحسب نيتشه، بالتكافؤ بين العالمين أو بالتساوي بين الأصل والفرع، فكيف يكون العالم الصادق الأفلاطوني ممكن الولوج ويكون العالم نفسه في التصور المسيحي غير ممكن الولوج؟

يفترض تجاوز هذا الإشكال استحضار موقف نيتشه من التأويل الكنسي للعالم، وكيفية تموقعه على طرف النقيض والضد من المسيحية عامة، ومن نظرتها إلى العالم الصادق خاصة؛ هذا الموقف الذي لا يخلو موقع من المتن النيتشوي من الإشارة إليه بحقيقة اللفظ وليس بالاستعارة. ويكفي أن نشير إلى أن نيتشه لم يتوان قط في النزول بضربات مطرقته على كل تنظير للعالم الآخر. فهو يصرح بأن «تأليف خرافات عن ‹عالم آخر› غير هذا الذي لدينا أمر لا معنى له البتة، علمًا بأن غرائز الثلب والتحقير والتشكيك في الحياة متمكنة في داخلنا: أن ننتقم بالنهاية من الحياة ببدعة متخيَّلة لحياة ‹أخرى›، حياة أفضل».

لهذا، خصص نيتشه فصلًا كاملًا في مؤلفه **هكذا تكلم زرادشت** للرد على دعاة العالم الآخر؛ فهؤلاء لم يختلقوا، بحسب رأيه، فكرة هذا العالم إلا للهروب من عالم الواقع. ونظرًا إلى عجزهم عن مواجهة المعاناة والآلام التي تميز هذا العالم، ابتدعوا هذا العالم، ظنًّا منهم أنه العالم الصادق. وبعملهم هذا يكونون قد ابتدعوا نوعًا من أسلوب العزاء والمواساة التي يعول عليها في تخفيف أمراضهم. هذه المهمة هي التي

شغلت الدرس الجينالوجي للأخلاق، حيث إن نيتشه قام بالتشريح الطبي للأصل المرضي للمُثل الزهدية التي ابتدعها التطبيب الكهنوتي لتغيير اتجاه المعاناة وتأسيس عالم الضعفاء. العالم الآخر المضاد للقيم النبيلة للحياة. فالعوالم الأخرى ما هي، في نظر نيتشه، إلا خرافة تسببت في وجودها الآلام والشعور بالعجز. عوالم أوجدها الإنسان المتعب، الإنسان المريض(٣٠).

يمكن لهذه المعطيات أن تسعفنا في إعادة قراءة موقف نيتشه من العالم المسيحي، العالم الصادق الثاني. وبتوظيف بعض ما تقرر في نظرية العوالم الممكنة، نصوغ الملاحظات التالية:

- **استحالة العالم الصادق الثاني**: إذا كان نيتشه يؤكد في العبارة المخصصة للعالم الصادق المسيحي أن هذا العالم «غير ممكن الولوج الآن، لكنه موعود»، فإن ما يسترعي الانتباه ويتطلب التروي في التحليل هو استخدامه للفظي «الآن» و«موعود». والمعلوم أن كلمة «الآن» تصنّف عند أهل المنطق ضمن ما يصطلح عليه بالجهات المنطقية الزمانية وكلمة «موعود» تحيل إلى الأصل التجاري للقيم الأخلاقية، قيم الدائن والمدين كما هو معمول بها في فضاء البيع والشراء. لهذا، فإن استخدام نيتشه القيدين في هذا السياق يُفهم منه أن العالم الصادق ليس ممكن الولوج الآن؛ فعلى الرغم من أن المعنيين به هم أنفسهم المعنيون بعالم المُثل الأفلاطوني، فإن ولوجه يبقى مقيّدًا بعامل الزمان، فعلى الرغم من أن الفيلسوف والمتدين والأخلاقي يعتقدون في وجود العالم الآخر، فإنهم يسلّمون بتحققه لاحقًا، في عالم ما بعد الحياة، ما بعد المهات. إنه عالم موعود به في الأصول المسيحية؛ إنه الجزاء ليس فقط لهؤلاء بل حتى للخطّاء المكفّر عن ذنبه. وسيكون العقاب عاقبة كل من أغفل هذا التكفير، فكل ذنب يستوجب العقاب. هذا ما يفيد به خطاب الوعد بالعالم الثاني، العالم الصادق. إن المسيحية، باختلاقها فكرة العالم الآخر «نفثت [بحسب رأي نيتشه] السم في الحياة، ونفت الواقع جرّاء فكرة الخطيئة، وهدمت نظام المراتب جرّاء مساواة النفوس أمام الإله».

- **نقض معيار الأفضلية**: لما كانت المسيحية تُعلي من شأن العالم الموعود، بالنظرة الأفلاطونية نفسها، فإنها تحتقر بذلك عالم الحياة، عالم الصيرورة، معتبرة أنه عالم المعاناة والشرور والآلام، ومفضّلة عالم الماوراء الذي تنزله مرتبة عالم السكينة والثبات والدوام. فالحياة الأخرى هي «الحياة الأفضل»، خلافًا لنظرية العوالم الممكنة التي تسند الأفضلية إلى عالم الواقع. ولهذا يعتبر نيتشه «المسيحية مثل النباتات السامة التي تنمو من صلب التعفن، بظلها تسمم الحياة بأبخرتها على مدى آلاف السنين...».

لهذه الاعتبارات، يلخص زرادشت موقف نيتشه من العالم الصادق الثاني بادعائه أن العالم الثاني خفي جدًا عن الناس؛ فهو ليس سوى سماء من عدم. وولوجه غير ممكن الآن، ولا هو ممكن غدًا، إنه مجرد وعد للإله المسيحي، لكن هذا «الإله مات»، فلم يبق إلا العدم. والنتيجة هي عدم تحقق العالم الآخر، حالًا واستقبالًا، أي إن العالم الصادق مستحيل.

(30) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, 3ème dissertation, § 27.

هنا يبدو أن الجولة الثانية من ضربات نيتشه انتهت، لكن ما إن يهم الفيلسوف بمغادرة الحلبة حتى يضطر إلى العودة إلى جولة جديدة؛ فقد أدرك أن الإنسان الحديث، على الرغم من إعلانه «موت الإله»، بقي حبيس ظلال هذا الإله. وما إن حطم أوثان المسيحية حول العالم الآخر حتى سقط في الميتافيزيقا – المسيحية المتنكرة، فالإنسان سيعوض الإيمان بقناع العقل. هذا العقل الذي ليس إلا فكرة مسيحية محنّطة، مومياء –أعاد كانط إحياءها– وهو المسيحي المتنكر–لإعادة إنتاج العالم الصادق– في شكليه الأول والثاني – بأسلوب جديد. هنا يجد نيتشه– المحارب نفسه مرغمًا على العودة إلى ساحة المعركة، بعد أن أمضى لحظة مع المسيحية باعتباره امرأة. والمرأة لا تحب إلا رجلًا محاربًا! كما يقول(٣١).

سنكون مرة أخرى مشتاقين إلى متابعة معركة نيتشه مع حكاية – خرافة العالم الصادق. لكن الجولة الثالثة بطلها مصارع عتيد، فهو من أشهر دعاة الحداثة وأبرز المبشرين بالأنوار؛ إنه الفيلسوف كانط. فما هو موقف نيتشه من التأويل الكانطي للعالم الصادق؟

الاستحالة العقلية للعالم الصادق

نحن إذن أمام نص ثالث، إنه لقطة جديدة من مصارعة «الكاتش»، وهذا ما تتضمنه العبارة القصيرة التالية:

«العالم الصادق، غير ممكن الولوج، غير مدرك، غير مثبت، غير موعود به، لكنه، بفعل التفكير فيه، عزاء، التزام وواجب».

(في العمق هي الشمس ذاتها، لكن من خلف الغيوم والريبة: الفكرة وقد أضحت شاحبة، شمالية، كونكسبوركية).

يتطلب تقريب معاني هذه العبارة الإشارة إلى أن نيتشه يعترف بإيجابيات النقد الكانطي؛ فنيتشه يذهب إلى أن أهمية كانط في تاريخ الفلسفة ترجع إلى كونه أول من قدّم نقدًا للعقل، العقل الخالص والعقل العملي؛ فبنقده ثوابت العقل يكون قد زعزع المعتقدات الميتافيزيقية والحقائق الأبدية للفكر الغربي.

وقد بيّن التأويل الكانطي أن مقولات العقل، وجميع التصورات المستخلصة من العالم المحسوس عن طريق الإدراك الحسي، لا يمكن أن تدّعي معرفة الشيء في ذاته، ولا أن يكون لها أي استعمال آخر غير جعل التجربة ممكنة. فلا يمكن –بحسب كانط– للعقل العلمي أو النظري أن يعرف الشيء في ذاته أو أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، ذلك لأن مقولاته المقتصرة فقط على إدراك الأشياء، من حيث هي في مكان وزمان معينين، لا يمكن استخدامها استخدامًا ترانسندتاليًا من أجل إدراك بواطن الأشياء وجواهرها(٣٢).

---

(31) La Femme n'aimera jamais qu'un guerrier.

(32) Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Traduction Jules Barni (Paris: G. Baillière, 1869), introduction.

لكن هذا التقسيم بين عالم الحس، عالم الظواهر، وعالم الشيء في ذاته، عالم «النومين»، هو، بحسب نيتشه، تعبير عن عرض مرَضي، إنه الانحطاط ذاته. فكانط بهذا التقسيم لم يعمل سوى على إحياء التقسيم الأفلاطوني والمسيحي للعالم: العالم الصادق والعالم الكاذب.

- **الاستحالة المطلقة للعالم الصادق:** يتضح من خلال النص السابق أن العالم الصادق غير ممكن مطلقًا، فهو غير قابل للولوج قطعًا، ولا يستطيع العقل إدراكه. هذا هو التبرير الكانطي لإثبات استحالة هذا العالم الصادق. ويفيد تفصيله بأن:

- **العالم الصادق لا نستطيع إقامة الدليل على وجوده ولا نتوفر على حجج تدعم هذه الإمكانية.**
- **العالم الصادق غير موعود به كما هو الشأن في الإيمان الديني.**
- **العالم الصادق هو عزاء وسلوى، إن قيمته تتجلى في العقل العملي، في الأخلاق، في الواجب والالتزام بمعناهما الأخلاقي.**

نستنبط من هذا الكلام أن التأويل الكانطي للعالم يقر بوجود عالم من القيم التي لا تقل حقيقة عن الأشياء المادية، وهذا ما يعنيه كانط بقوله: «... ومن هنا يتبع أن الإله والحياة الأخرى هما فرضيتان، لا يمكن، وفقًا لمبادئ العقل المجرد، فصلهما عن الواجب الذي يفرضه علينا ذاك العقل بالذات...»(٣٣). ومؤدى هذا أن عدم قدرة العقل المجرد على إدراك هذا العالم وتعذّر ولوجه لا يعنيان إطلاقًا عدم وجوده، وإنما يعنيان عدم قدرة العقل على تجاوز المحسوس إلى ما ورائه، فالإله والنفس وحرية الإرادة هي مسلّمات ضرورية لإقامة الأخلاق يسلّم بها العقل العملي، ولا يستطيع العقل النافد بلوغها ليتناولها على أساس من الفحص والبرهان.

المعروف أن كانط آمن بوجود حقيقة كامنة لا زمانية، وهذا التصور للحقيقة يعلو على الحقائق الجزئية في أي ثقافة أو عند أي فرد. ولقد أطلق كانط على هذا المجال للحقيقة «اللازمانية» اسم «النومين»، أي الأشياء في ذاتها التي تعارض الظواهر التي تظهر لنا من خلال الحواس. ومهما نحاول استخدام عقولنا وإدراكاتنا الحسية، فلن نستطيع أبدًا أن نعرف عالم «النومين» اللازماني. وعلى الرغم من التشديد على وجوده، فإننا مستبعَدون عنه لقصور حواسنا من جهة، وحد الزمان والمكان والسببية من جهة أخرى. لكن نيتشه رفض رفضًا قاطعًا فكرة الحقائق الأزلية، فكل فكرة تدور في هذا الإطار «اللازماني» ليس لها معنى على الإطلاق. ووجّه نيتشه إلى كانط تهمة التعصب الأخلاقي الذي يرجع إلى غريزة كانط اللاهوتية، فالفضائل الأخلاقية ينبغي أن تكون من ابتكارنا، وأن تكون دفاعنا وضرورتنا الشخصية(٣٤).

---

(33) Christian Berner, «Nietzsche et la question de l'interprétation,» Papier présenté à: Conférence d'agrégation présentée le 10 novembre 2006 à l'Université de Bourgogne, et le 27 janvier 2007 à l'Université de Lille 3.

(٣٤) المصدر نفسه.

الاستحالة الكلية للعالم الصادق

بعد القطع مع التأويل الأخلاقي الكانطي للعالم الصادق، وهو ليس سوى تصور مسيحي متنكر، ينتقل نيتشه إلى النظر في التصور الحديث للعالم الصادق كما يتجسد في العلم، وبالضبط في الاتجاه الوضعي للعلم. ولما كان الإنسان الحديث -الإنسان المريض-، وكانت الحداثة بمؤسساتها وكل قيمها لم تسلم من ضربات مطرقة نيتشه، فإن نقده للعلم، وبالضبط التصور العلمي الحديث للعالم، لا يخرج عن محاولاته تجاوز معضلات الحداثة؛ فبعد جولات الصراع مع العالم الأفلاطوني والعالم المسيحي، ثم العالم الكانطي، لم يتغافل نيتشه في نصه عن تناول الطرح الوضعي لموضوع العالم الصادق. وهذا مختصره:

«العالم الصادق، غير ممكن الولوج، على كل حال لم يدركه أحد بعدُ، وكعالم لم يدركه أحد، فهو مجهول أيضًا. لذلك، فهو ليس عزاء وليس بمخلص أو ملزم: بأي شيء يمكن لشيء مجهول أن يلزمنا».

(صباح قائم، التثاؤب الأول للعقل، صياح ديك الوضعية)

يلخّص الطرف الأول من هذا القول الأطروحة التي تدّعي أن العالم الصادق غير ممكن الولوج، لا حالًا ولا مستقبلًا، لا بمعنى الإمكان القريب ولا الإمكان البعيد، فإمكانية الولوج متعذرة كليًا، بل هو منعدم الإدراك مطلقًا، إنه عالم مستحيل بإطلاق، أي إن العالم المتعالي، العالم الآخر والبعيد، لا يمكن ولوجه، سواء على مستوى النظر الأفلاطوني، أو على مستوى العمل الكانطي، ولا حتى في الاعتقاد والإيمان المسيحيين.

يمكن تفهّم هذا التوجّه العلمي الحديث في تأويل العالم الصادق؛ فميلاد الوضعية في التاريخ مؤسّس على رغبتها في تجاوز التفكير الخرافي والمثالي في العالم، وكذا الاعتماد على تفسير مقْنع للظواهر، بالتوسل بالمنطق والتجريب والتحقيق والقياس، مع المصادرة على السببية والعلية والحتمية. ويُعتبر موقف أوغست كونت شاهدًا على هذا المعطى.

إن مبنى رفض العلم الوضعي للعالم الصادق يقوم إذن على انعدام الدليل على إدراكه، واقعيًا وتاريخيًا، فلا يمكننا افتراض وجوده. وعدم إدراكه يستلزم خاصيته الأساسية والمتمثلة في كونه عالمًا مجهولًا. فبمقتضى معيار اليقين، يرفض العلم العالم الصادق، العالم الآخر؛ فهذا العالم يفتقر إلى وسائل الإثبات اليقينية. فما صحة هذا الرفض الوضعي للعالم الصادق؟

لا يتنكر نيتشه للخلخلة التي أحدثها العلم الحديث لمجموعة من الثوابت؛ فحلول العلم هو إشعار بالتحرر من قيود الغيب، ذلك أن ليل الظلمة قد ولّى كما يبدو، وها هي بوادر الصباح بدأت تظهر، وصياح الديك هو إيذان بقرب الانبلاج. لكن تثاؤب العقل -كما ورد في النص- يشير إلى أن العلم الحديث ما زال مشدودًا إلى الماضي، وما زال يحمل شيئًا من ثقل الجُمل. والعلم كالعقل الحديث، لم يتحرر بعدُ من ظل الإله على الرغم من إعلان موته. لذا، نصادف نيتشه يصوغ هذه المفارقة في التساؤل التالي: هل نجد في العلماء تصورًا يناقض المثل الزهدي، وهل يشكل العلماء ضدًا لهذا المثل؟

مع أن العلماء يدّعون الوضوح الفكري، اعتقادًا منهم أنهم المفكرون الأحرار، والأحرار للغاية، فإنهم يعتقدون أنهم منفصلون عن المثال الزهدي، وهُم، بحسب نيتشه، أبعد من أن يكونوا عقولًا حرة، إذ ما زالوا يؤمنون بالحقيقة، وهم لا يرتبطون فقط بالحقيقة بل يتقيدون بها. هذا كله يعبّر عن زهد في الفضيلة، عن الإرادة المطلقة لامتلاك الحقيقة، هذه الإرادة التي هي بلا شك الإيمان بالمثل الزهدي نفسه. وبما أن دعاة العلم مهووسون بالإيمان بقيمة غيبية، بقيمة الحقيقة في ذاتها، فإنهم يرتبطون بالمثل الزهدي لأنه قيمة الحقيقة وحجّتها، فهو يضمنها ويرسخها، وهي تبقى ببقائه وتختفي باختفائه.

المؤكد أن نيتشه لا يعترف بعلم وضعي؛ علم مستقل عن أي اعتقاد أو أي فلسفة، علم يقني خالص. ولا يوجد، بحسب ادعائه، في المنطق السليم علم من دون فرضيات، ومن دون افتراضات لا يمكن تصور مثل هذا العلم، فمثل هذا التصور يُعتبر مغالطة، حيث إن العلم يفترض بالضرورة وجود فلسفة أو وجود إيمان سابق عليه، يعطيه قيمة، يضفي عليه معنى ويرسم له حدًّا ومنهجًا، بل يعطيه الحق في الوجود. وسيكون على كل من يدّعي أن في إمكانه أن يفعل العكس ويقيم العلم على أساس يقيني محض أن يطلب المستحيل.

يخصص نيتشه الفقرة ٣٤٤ من مؤلّفه **العلم المرح** لنقض إلغاء التصور الوضعي للعالم الصادق بمبرر كونه مجهولًا وغير مدرَك وغير واضح. وهنا ملخص قوله:

«يثبت الرجل الصادق، بتطرفه وجرأته في صدقه بالشكل الذي يفترضه الإيمان بالعلم، إيمانه بعلم آخر غير عالم الحياة والطبيعة والتاريخ، وبإثباته هذا ‹العالم› ألا يكون واجبًا عليه أن ينفي نقيضه، أعني ‹هذا العالم› الذي هو عالمنا نحن؟ لا يزال إيماننا بالعلم مبنيًا على اعتقاد غيبي عندنا نحن أيضًا مفكري الوقت الحاضر الذين يبحثون عن المعرفة، نحن الذين لا إله لنا والمناهضون للماورائيين، نحن أيضًا نستمد شعلتنا من تلك النار التي أشعلها اعتقاد عمره آلاف السنين، من هذه المسيحية التي كانت أيضًا عقيدة أفلاطون والقائلة إن الرب هو الحقيقة وإن الحقيقة ربانية. ولكن ماذا لو أن الإيمان بهذه العقيدة صار يتناقص ولم يعد أي شيء يبدو ربانيًا عدا الخطأ والضلال والكذب، ماذا لو اكتشفنا أن الرب كذبة اختلقناها، كذبة دامت أمدًا طويلًا؟ يجدر بنا أن نتوقف هنا لحظة ونتأمل طويلًا. يحتاج العلم نفسه إلى تبرير، لا يزال العلم غير قادر على تعويض المثل الزهدي، فهو نفسه يحتاج إلى مثال للقيمة، إلى قوة مبدعة للقيم يستطيع خدمتها وتمنحه الثقة بنفسه. وليست لعلاقته بالمثل الزهدي علاقة عداوة، بل تسوّل لنا نفسنا اعتبار العلم هو القوة المحركة للتطور الداخلي لهذا المثل. يوجد العلم والمثل الزهدي في نفس الميدان، ويجمع بينهما تقدير مبالغ فيه للحقيقة، بعبارة أدق: يجمعهما اعتقاد بأن الحقيقة يتعذر تقديرها، ولا يمكن انتقادها، بحيث إذا حاربناهما فلن نحاربهما إلا مجتمعين، وإذا سعينا إلى تقدير قيمة المثل الزهدي فسنضطر إلى تقدير قيمة العلم. هذا العلم الحديث هو الآن أفضل حليف للمثل الزهدي. مما لا شك فيه أن الانتصارات الشهيرة التي حققها العلماء هي انتصارات فعلًا، ولكن على ماذا؟ فالمثل الزهدي لم ينهزم أبدًا، بل على العكس، كلما هاجمه العلم وهدم أحد أسواره، أي أحد الأعمال المتقدمة التي أحاط بها نفسه فجعلت مظهره بشعًا، تقوّى وأصبح أكثر دقة وروحانية وإغراء»[٣٥].

(35) Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, 3ème dissertation, § 24.

بعد هذه الجولات كلها، يُفهمنا نيتشه أنه أنهى المعركة؛ فقد كشف لنا عن المبررات التي استندت إليها خرافة العالم الصادق بكل أشكالها، المجردة والخفية والمتعالية والوضعية. عوالم أماط اللثام عن استحالتها، فهي كلها تفضي إلى المحال، إلى العدمية. لهذا ينقلنا نيتشه إلى أرض جديدة، إلى لحظة الحسم مع العالم الصادق كفكرة وكمنظور. هذه اللحظة هي بمثابة تجاوز للكهنوت، للمثالية وللحداثة. هنا تنهض العقول الحرة، تبعث طيور الفينيق من جديد. إنه زمن الفلاسفة الجدد الذين سيعتبرون أن «العالم الصادق، فكرة لم تعد صالحة لشيء، وليست حتى بملزمة، غير صالحة؛ فكرة غدت فائضة عن اللزوم، وبالتالي، فكرة مدحوضة: لنلغها إذن»؟

نجد توضيحًا لهذا الموقف في موقع آخر من المتن النيتشوي، حيث نقرأ:

«ما زلت محتفظًا ببعض الكلام اللاذع للفلاسفة الذين سيعاند غضبهم الأعمى بفكرة أنهم كانوا مخدوعين. ولم لا يُخدعون؟ فالإيمان بأن للحقيقة قيمة أفضل من الظاهر، مجرد حكم أخلاقي مسبق... علينا أن نعترف بأن الحياة غير ممكنة من دون منظور كامل من الاحتمالات والظواهر، وأنه إذا ما أردنا أن نلغي ‹العالم الظاهر› نهائيًا بالنقمة والسذاجة الفاضلة اللتين يزرعهما بعض الفلاسفة فيه. وافتراضًا أن هذا الإلغاء ممكن، فإنه لن يتبقى من ‹حقيقتكم› أي شيء كذلك. بل ما الدافع في الواقع إلى إجبارنا على التسليم بأن هناك تعارضًا جذريًا بين الـ‹حقيقي› والـ‹كاذب›، ألا يكفي أن نقر بدرجات ما في الظاهر، كما يقال، درجات ألوان وتآلفات شبه صافية وشبه داكنة، نِسب أضواء وظلال مختلفة، إذا شئنا استعمال لغة الفنانين التشكيليين».

لكن قرار إبطال العالم الصادق ليس عملية سهلة؛ فإلغاؤه قرار خطِر لأنه لا يختلف عن قرار قتل الإله. وإعلان موت الإله أوجد قيمًا جديدة، لكنها لا تختلف عن سابقتها إلا في الشكل، أمّا المضمون فهو نفسه. لقد تم فقط استبدال قيم عدمية، أوثان الإنسان الأخير، بقيم عدمية أخرى، أوثان الإنسان المتقدم. لفهم ذلك، يمكن أن تستعير مفهوم العوالم المتوازية المستعمل في نظرية العوالم الممكنة.

العالم الصادق كعالم متواز

إن تناول العالم الصادق، بالسلب أو الإيجاب، بإثباته أو بنفيه، يفترض استحضار عالم آخر، عالم مخالف، مناقض للعالم الصادق من حيث مبادئه وخصائصه وقضاياه. فمثلًا عالم المُثل الأفلاطوني يستدعي افتراض عالم الكذب الذي يُعتبر عالمًا ناقصًا. وداخل الكهف تتخفى الحقيقة ويسيطر الوهم. ومع أن أفلاطون لا يصرح بذلك، فإنه يفكر في العالم الصادق بصيغة التوازي مع العالم الكاذب؛ إنه نوع من التوازي العمودي. وعلى الرغم من أن عالم الفكرة والمثال يتجه إلى الأعلى وأن عالم الظاهر يتجه نحو الأسفل، نحو الأرض، فإن العالمين متوازيان، بحيث إن إثبات أحدهما يستلزم بالضرورة إثبات الآخر، وأن نفي أحدهما يستلزم نفي الآخر. الشيء نفسه ينطبق على التصور المسيحي للعالم، فابتداع العالم الآخر، العالم الصادق الثاني، لا يتحقق إلا بنفي العالم الموازي له، عالم الحس والمظاهر. ولا يختلف الأمر عند كانط ولا عند الوضعية؛ فنكران العلم الوضعي للعالم الصادق ينتج منه نفي العالم الظاهر. والعلاقة المفترضة

بين العالمين هي علاقة التوازي، علاقة تتطلب التلازم بين العالمين كما لو كنا أمام شيء وظله. أما نفي هذا الشيء أو إلغاؤه، فيستلزم نفي ظله وإبطاله. هذه هي النتيجة التي خلص إليها نيتشه في نهاية حكايته لخرافة العالم الصادق، وهذا ما تقف عليه في هذه العبارة:

«لقد ألغينا العالم الصادق، أي عالم سيظل هناك؟ ربما العالم الظاهري؟...كلا ! فمع العالم الصادق ألغينا أيضًا عالم الظواهر»!

(ظهيرة: لحظة الظل الأقصر، نهاية أطول خطأ، أعلى أعالي الفلسفة، هنا يبدأ زرادشت).

إن إلغاء أحد العالمين يستوجب إلغاء العالم الآخر، فيكون الحاصل هو العدم، أي إن موقف الإلغاء يسقطنا في العدمية، ولكنها عدمية إيجابية، لأنها استطاعت أن تقطع مع خرافة العالم الصادق وتضع حدًا لأطول غلط في تاريخ الفلسفة. العدمية في مظهرها الإيجابي تقتضي إرساء جغرافيا جديدة للتفكير الفلسفي، فضاؤها ليس سماء المُثل الأفلاطونية، وإنما هو سطح المحايثة حيث يحدث الحدث وتتدفق الحياة. يقول نيتشه: «نحن نروم ونستهدف أرضًا بكرًا لا أحد وضع حدودها، إنه ما وراء كل الأراضي والخبايا المعروفة إلى حدود الآن، عالم يفيض بأشياء جميلة، غريبة، مرعبة وإشكالية؛ وهناك كثير من الأراضي البكر التي يجب اكتشافها. لقد حان الوقت أيها الفلاسفة فلترضعوا مدادكم»[٣٦]. ما هو العالم الممكن بالنسبة إلى نيتشه؟

الإمكان الجذري للعالم

لمّا كان العالم الصادق لا يوجد لا في الأذهان ولا في الأعيان، وكان مجرد خرافة استبدت بتاريخ الفلسفة منذ أفلاطون حتى العصر الحديث، حين اختلق هؤلاء، إضافة إلى المسيحية، خيالات وأوهامًا بشأن العالم الصادق، ظنًّا منهم أنه المخلّص من المعاناة والآلام التي هي من صميم هذا العالم، أي العالم الأفضل، وإذا كان نيتشه أعلن القطع الجذري مع الأغلاط التي وقع فيها كبار الفلاسفة في منظورهم للعالم، فإنه كان ملزمًا ببسط منظور جديد وتأويل مغاير للعالم الممكن. فما هو هذا العالم؟

تقتضي مقاربة هذا التساؤل أن نسجّل بعض اللوازم المترتبة عن المقدمات السابقة، وهي:

- لا يقبل نيتشه تعويض العوالم المستحيلة –العوالم الصادقة– بعالم آخر، عالم خارج عن هذا العالم، عالم الأرض، هنا والآن. العالم عند نيتشه ليس «العالم المتسامي»، بمعنى العالم المتجاوز عالمنا، عالم الحواس، أي ليس عالم الأفكار والمثاليات والمطلقات والثوابت والقيم الأخلاقية. فما يطمح إليه نيتشه هو التخلص من التمييز القديم بين العالم الصادق، العالم الحقيقي، وعالم المظاهر، بإبقاء هذا العالم الأرضي فقط. بمعنى آخر، إن الفكر النيتشوي يقوم على رفض الفكر الآخر القائم على النظرة الثنائية التي فحواها أنه إلى جانب عالمنا الوهمي، المتغير، المتناهي، يقوم عالم حقيقي خالد، مناهض للعالم الظاهر.

(36) Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, § 202.

– يشارك نيتشه دعاة نظرية العوالم الممكنة اعتقادهم أن هذا العالم هو أفضل العوالم. يبدو أننا على مرأى عالم فيه وفرة كبيرة من الأشياء الجميلة، الغريبة والمريبة، المرعبة والرائعة. عالم الصحة الكبرى، عالم نستمتع فيه، عند كل محنة، بصحة أفضل(٣٧).

– لا تعني أفضلية العالم أنه عالم الثبات والهدوء، عالم الاستقرار والسكينة. العالم هو التغير والصيرورة بلا ثبات. هنا نجد تصورًا جديدًا لهذا الوجود على نحو لا يُفهم فيه أنه عكس الصيرورة، بل يحمل الصيرورة في داخله. وإذا كان التأويل الميتافيزيقي السابق ينم عن كراهية الصيرورة لمناقضتها للأبدي والسرمدية ولمفارقتها لفكرة العالم الثابت، فإن نيتشه سيوحد بين الوجود والصيرورة، ويقرنهما معًا بفكرة «العَود الأبدي»(٣٨).

– خلافًا لخصائص العوالم الممكنة، ليس العالم عند نيتشه متسقًا، بل متناقض، وليس تامًا بل ناقص. إنه عالم اللانظام؛ ففي العالم فوضى الوجود ومتاهته: «إن طبيعة كل العالم هي منذ الأزل طبيعة الفوضى، ليس بسبب غياب النظام، التمفصل، الشكل، الجمال، الحكمة، وذلك مهما تكن مقولاتنا الجمالية الإنسانية... فما هو بكامل ولا جميل ولا نبيل، ولا يريد أن يحاكي شيئًا من هذا القبيل، إنه لا يطمح لأن يحاكي الإنسان... إنه لا يعرف قانونًا قط. لنحذر أن نعلن أن هناك قوانين في الطبيعة. ليست هناك إلا حاجات.... منذ أن تعلم أنه ليست هناك غاية، فإنك ستعلم أن لا صدفة هناك. فكلمة الصدفة ليس لها معنى إلا بالقياس إلى عالم الغايات»(٣٩). ويظهر هذا التناقض في شخصيه نيتشه وفي فلسفته؛ فهو يجمع بين الانحطاط والصعود، بين المرض والصحة، بين المعاناة والمرح، بين ديونيزوس وأبولون، بين الظاهر والعمق، بين اللذة والألم(٤٠).

– العالم هو الحياة؛ فعالم نيتشه يتأسس على الحياة باعتبارها قيمة القيم، والحياة هي مبدأ الكون، هي المنطلق والمقصد في العالم. ولا نحتاج إلى البحث عن الحياة في الخارج، لا في عالم الفكر ولا في العالم الآخر ولا في المتعالي، في «النومين». الحياة هي الحياة كما نحياها هنا والآن.

– العالم هو «إرادة القوة»، الإرادة التي يكتسب الإنسان وفقها قيمته من خلال مقدار القوة التي يستطيع تحصيلها والاستيلاء عليها. سيكون العالم المرئي من الداخل، العالم المعرَّف والمشار إليه انطلاقًا من «خاصية معقوليته»، سيكون بالضبط «إرادة قوة»، لا غير(٤١).

– في عالم نيتشه، تنعدم الحتمية والسببية بالمعنى الذي نجده في عالم الإمكان المنطقي، وهذا ما نقف عليه عند نيتشه في هذا التصريح: «لا يجب أن نرد ‹السبب› و‹النتيجة› بطريق الغلط إلى جواهر، كما فعل علماء

(37) Frédéric Nietzsche, *Le Gai Savoir («La Gaya Scienza»)*, Traduit par Henri Albert, 3eme ed. (Paris: Société du Mercure de France, 1901), § 382.

(38) Comme le monde du devenir chez Héraclite.

(39) Nietzsche, *Le Gai Savoir*, § 109.

(40) Frédéric Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. de l'allemand par Alexandre Vialatte, Collection Classiques de la Philosophie (Paris: Gallimard, 1937), livre «pourquoi je suis si long», § 2.

(41) Guillaume Tonning, «Nietzsche, critique de la causalité,» *Linx*, no. 54 (2006), (mis en ligne le 1 Août 2007, consulté le 14 Octobre 2012), sur le Web: <http://linx.revues.org/513>.

الطبيعة أو من سار على منوالهم... لا يجب أن نستعمل اللفظين إلا كمفهومين خالصين، أي كفعلين ناتجين عن التواضع والاتفاق وصالحين لتحديد والتفاهم لا لتفسير أي شيء ما. في (الشيء في ذاته) لا وجود للعلاقة سببية ولا للاقتران الضروري، ولا للحتمية السيكولوجية. هنا لا تكون النتيجة تابعة للسبب، لا يوجد (قانون). نحن وحدنا من اختلق السبب، التعاقب، المماثلة، النسبية، الإكراه، العدد، القانون، الحرية، العقل والغاية، كاصطلاحات. وعندما نقحم خطأ هذا العالم من الرموز المختلفة في الـ -أشياء- وندمجه فيها كما لو كان ينتمي إلى (الشيء في ذاته)، فإننا نتصرف، كما نفعل دومًا، أي إننا نخلق ميتولوجيا ما».

ولإعفاء القارئ من حرقة السؤال عن إمكانية العيش في هذا العالم بهذه الصفات والخصائص، يجيبنا نيتشه بأن ذلك ممكن بواسطة «حب القدر»، وأن نقول لهذا العالم «نعم»!

إبراهيم مجيديلة*

القانون والدِّين في فلسفة مونتسكيو

يتسم إرث مونتسكيو، أحد أهم فلاسفة الأنوار، بتنوع لافت. وقد نشر في سنة ١٧٢١ الرسائل الفارسية، ونشر في سنة ١٧٣٤ نظرات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم، وهذا الأخير عمل تأريخي عظيم. كما نشر في سنة ١٧٤٨ روح الشرائع الذي يشكّل، إلى حد ما، خلاصة أبحاث استغرقت سنوات عدة، وحصيلة تأملاته السياسية والتاريخية. ويظهر من خلال هذه الأعمال رجلًا سياسيًا تارة، ومؤرخًا تارة ثانية، ومشرّعًا وقانونيًا تارة أخرى. بيد أن هذا التعدد لا يلغي وحدة فكره واتصال تأملاته؛ إذ إنه اشتغل في جميع أعماله بالبحث في القوانين المتحكمة في المجتمعات والمنظِّمة لسير ظواهر التاريخ والطبيعة، ورصد تأثيرها في حياة الناس؛ ففي أول أعماله الرسائل الفارسية، عالج علاقة الدِّين بالقانون مؤسِّسًا لنسبية المعتقدات وجغرافية الأحكام والشرائع، وداعيًا إلى التسامح الديني، ومنتجًا خطابًا تعدديًا يتفهم المخالف دينيًا وحضاريًا. وعالج في ثاني أعماله، نظرات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم، القانون في علاقته بحركة التاريخ، كاشفًا عن القوانين المتحكمة في تقدم الدول والحضارات وتأخرها. وفي كتابه العمدة والأشهر بين أعماله كلها، روح الشرائع، عالج القانون في علاقته بعوامل مختلفة تحدد القوانين العامة، كالمناخ والأرض والسكان والاقتصاد والأخلاق والدِّين والسلطة. وفي هذه العوامل يتداخل ما هو مادي مع ما هو مثالي، وما هو صوري مع ما هو عياني. ويُفصح ذلك عن الطابع الجدلي لفكر مونتسكيو الذي سعى إلى تأسيس منهج وضعي لتفسير التاريخ الإنساني والديني تفسيرًا شاملًا، وتسويغ التفكير أيضًا في مستقبل المؤسسات وتحوّلها في التاريخ الواقعي.

الإنسان كائن محدود الإدراك ومخلوق حساس عُرضة للجهل والخطأ، وأمكن له أن ينسى خالقه في كل حين، فدعاه الله بقوانين الدِّين، وأمكن له أن يغفل عن نفسه فأيقظه الفلاسفة بقوانين الأخلاق، وأمكن له أن ينسى الآخرين الذين يعيشون معه، فردّه المشرعون إلى واجباته بالقوانين السياسية والمدنية.

روح الشرائع، ص ١٤.

* باحث في الفلسفة، المغرب.

مدخل عام

يُعد مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) من أهم فلاسفة الأنوار الذين ساهمت أفكارهم في التمهيد للثورة الفرنسية؛ فقد عاش في نهاية حكم لويس الرابع عشر التي تميزت بالتزمّت والاضطهاد الديني. وهو، كما وصفه عبد الله العروي، «واسع الاطلاع، متحرر الفكر، متنوع التجربة، يجمع بين ذوق الأديب وعمق الباحث المتحرر. نجد هذه الصفات واضحة في كل مؤلفاته، القصيرة والطويلة، الهزلية والجدية، الأدبية والفلسفية»(١). ولعل هذا ما جعل منه المنبع الذي نهل منه فقهاء القانون ومؤسسو علم الاجتماع والتاريخ المقارن ودعاة الليبرالية، لسِعة معارفه بحيث دفعه حب اطلاعه على المعرفة إلى دراسة الفيزياء والفلسفة الأخلاقية والتاريخ. كما أنه كان يُعَدّ المفكر السياسي الأكثر هيبة ونفوذًا في دوائر المعارضة البرجوازية في القرن الثامن عشر في فرنسا(٢). وشكّلت كتاباته في مجملها دعوة إلى قيم الحرية والتعددية والتسامح والتأسيس للديمقراطية والفصل بين السلطات، وهيأت أذهان المواطنين لإعادة النظر في حياتهم العامة وفي علاقتهم بالدولة(٣).

يتداخل في فكر مونتسكيو القانون والدِّين والسياسة، ويتفاعل في منهجه التفسير والتجريب والتأويل، ويدرس الماهيات والوقائع والعلاقات، ولهذا يتسم نسقه الفلسفي بطابع تركيبي؛ فقد عمل، من موقع الفيلسوف، على الانخراط في قضايا عصره، متوسلًا بعُدّة معرفية ومنهجية حققت له بناء خطاب فلسفي يعبّر عن أنطولوجيا حاضره. وإذ يفكر في حاضره الذي عرف تحولًا عميقًا في العالم الفكري والثقافي بفعل الصراع بين القيم التقليدية والقيم الحديثة، فإنه يستند إلى الوقائع ويفسر الأحداث وينسج العلاقات ويصوغ القوانين.

ربما يبدو غريبًا جدًا أن كاتبًا مثل مونتسكيو أنتج خطابًا سياسيًا يملك الأهلية لمعالجة الظواهر الأكثر معاصرة لنا؛ فهو يحضر في أغلب الكتابات السياسية المعاصرة، منها، مثلًا، أعمال الفيلسوفة هانّا أرندت، وخاصة عملها المهم **أصول التوتاليتارية**؛ فهي تميز بين صنفين من الكُتّاب الفلاسفة والمفكرين (فلاسفة السياسة ومفكري السياسة)، وتضع مونتسكيو ضمن الصنف الثاني إلى جانب مكيافيلّي وتوكفيل(٤). ويتميز كتّاب هذا الصنف من غيرهم بأنهم كتبوا انطلاقًا من تجاربهم السياسية، وبأن كتاباتهم ساهمت في فهم الحداثة وميلاد علم السياسة الجديد.

كان الواقع التاريخي السابق للثورة الفرنسية سنة ١٧٨٩ غنيًا بالأحداث والتحولات في جميع المجالات العلمية والدينية والسياسية، وهي قضايا فرضت نفسها بقوة على مونتسكيو، ووجدت صداها في فكره، وعملت على توجيه جميع أعماله في اتجاه الكشف عن القوانين والمبادئ العامة التي تسمح بفهم التاريخ

(١) عبد الله العروي، ضمن التقديم لترجمة: شارل لويس دو سكوندا مونتسكيو، **تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط**، نقله من الفرنسية إلى العربية عبد الله العروي (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠١١)، ص ٧.

(٢) ف. فولغين، **فلسفة الأنوار**، ترجمة هنرييت عبودي، مراجعة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٤٨.

(٣) عبد العزيز سليمان نوار ومحمود محمد جمال الدين، **التاريخ الأوربي الحديث من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الأولى** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٩)، ص ٢٧٧.

(4) Anne Amiel, «Hannah Arendt lectrice de Montesquieu,» *Revue Montesquieu*, no. 2 (1998), p. 120.

البشري في ديناميته وسيرورته. واتخذت الكتابة عنده شكل سرد ووصف لأمثال ونماذج مستعارة من القدامى والمحدثين، المسيحيين أو الآخرين، في أوروبا أو الشرق. والسؤال الذي يُطرح: ما هو الإطار العام والخيط الناظم لتفكير مونتسكيو؟

الموضوع والمنهج

في المنهج

يذهب ألتوسير إلى أن ما يميّز مونتسكيو، مقارنة بفلاسفة الأنوار، انطلاقه من الوقائع لاستخلاص القوانين وليس من الماهيات. فلم يلجأ مونتسكيو، خلافًا لزملائه، إلى العقل من حيث إنه المبدأ الأساسي للسياسة والمجتمع، بل تناول هذه الموضوعات من الناحية السوسيولوجية، وجعل الصور السياسية لبلد ما ومؤسساته تعتمد على «روح» نظام الحكم وظروفه الفيزيائية والتاريخية[٥]. هذا الأسلوب السوسيولوجي، الذي بدأ في التشكل، لم يكن ملائمًا للفلاسفة الذين عاصروا مونتسكيو، من أمثال فولتير وديدرو وكوندرسيه الذين اعتقدوا أن وظيفة العقل هي أن يقدم مبادئ كلية مستقلة عن التاريخ والظروف والروح الوطنية. بل إن مونتسكيو، وخلافًا لأغلب مفكري عصره، كما يرى تودوروف، كان يحذّر من استعمال العقل بإفراط[٦]. ويكاد يكون الوحيد الذي نظر في المشكلات السياسية بحد ذاتها من دون أن يحيل إلى تصور ناجز للفكر وللطبيعة[٧] أو أن يؤسس فلسفته السياسية على الميتافيزيقا.

إنه يختلف عنهم على مستوى الموضوع وعلى مستوى المنهج أيضًا. وبخصوص الموضوع، لم يكن همّه التفكير في ماهية المجتمع المجردة أو بناء مفهوم مثالي له، بل اهتم بالمجتمعات الواقعية والمجسّدة في التاريخ. وقد انعكست طبيعة الموضوع على اختياره المنهجي بحيث قام بإضفاء روح الفيزياء الجديدة والانطلاق من الوقائع[٨]. وتبعًا لذلك، يقرر ألتوسير ما إذا كان مونتسكيو مارس في كتبه دور المشّرع السياسي وليس دور اللاهوتي؛ فمن غير المشكوك فيه أنه يستعرض في كثير من المرات أمثلة الحجج الكاملة لنظرية سوسيولوجية حقيقية بشأن العقائد الدينية والأخلاقية[٩]؛ فالعلم الاجتماعي الجديد الذي توجد بوادره وإرهاصاته في مؤلّفات مونتسيكو لا يعالج وعي الإنسان الفردي وإنما يجعل الأشياء الاجتماعية هدفًا له. ومن ثم باشر مونتسكيو دراسة الظواهر الاجتماعية من أجل اختبار طبيعتها والبحث في أصلها واكتشاف أسبابها الفيزيائية والأخلاقية[١٠]، وصاغ نظامًا عامًا معقولًا (ordre intelligible) يسمح له بالتمييز والتعليل.

---

(٥) غيرترود هيملفارب، **الطرق إلى الحداثة: التنوير البريطاني، التنوير الفرنسي، التنوير الأمريكي**، ترجمة محمود سيد أحمد، عالم الفكر؛ ٣٦٧ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٩)، ص ١٦٩.

(٦) تزفيتان تودوروف، **روح الأنوار**، تعريب حافظ قويعة (تونس: دار محمد علي للنشر، ٢٠٠٧)، ص ٣٠.

(٧) أميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، ترجمة جورج طرابيشي، ٧ ج، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣)، ج ٥: **القرن الثامن عشر**، ص ٧٩.

(٨) لوي التوسير، **مونتسكيو: السياسة والتاريخ**، ترجمة نادر ذكرى (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٦)، ص ١٤.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(10) Emile Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, note introductive de Georges Davy, petite bibliothèque sociologique internationale. série B, les classiques de la sociologie (Paris: M. Rivière, 1966), p. 31.

هذا الاختيار المنهجي الذي اعتمده مونتسكيو دفع إيميل دوركهايم إلى اعتباره واضع المبادئ الكبرى للعلم الاجتماعي الجديد الذي سيُطلق أوغست كونت عليه في ما بعد اسم السوسيولوجيا[١١]. وشكّل كتاب **روح الشرائع** النواة الصلبة لتشكّل هذا العلم الجديد. ولا شك، كما يرى دوركهايم، أن مونتسكيو لم يعالج الظواهر الاجتماعية كلها، وإنما اهتم بنوع واحد يتعلق بالقوانين. كما أن المنهج الذي اعتمده لتفسير أشكال القانون المختلفة وتأويلها يصلح كذلك لباقي المؤسسات الاجتماعية، ويمكن أن يطبَّق بكيفية عامة. وبما أن القوانين تمس الحياة الاجتماعية من الداخل، فإن مونتسكيو قاربها من أوجه شتى ومن ناحية علاقاتها بالدِّين والأخلاق وتأثيرها في العائلة والعلاقات الاجتماعية والنظم السياسية والمدنية. وعلى حد تعبير عبد الله العروي، فإن لب منهج مونتسكيو يتجلى في الجمع بين المقابلة والموازنة[١٢] للكشف عن القواعد المتحكمة في الظواهر الاجتماعية والسياسية؛ القوانين والمؤسسات والأخلاق، وهي كلها تقبل التغير تبعًا لشروط الحياة.

راهن مونتسكيو من خلال اختياره المنهجي على الكشف عن مبادئ عامة تسمح بفهم التاريخ البشري كله[١٣] أو باقتراح منهج وضعي لتفسير التاريخ تفسيرًا شاملًا وتسويغ التفكير أيضًا بمستقبل المؤسسات وتحوّلها في التاريخ الواقعي[١٤]. كما أنه طمح إلى تقديم تفسير علمي للظواهر السياسية واكتشاف منطق الأنظمة القانونية[١٥]. واتفاقًا مع تقاليد عصر الأنوار الأصلية، كان مونتسكيو دائم البحث عن القوانين بمفاهيمها العلمية الصحيحة، فاجتهد، مثلًا، في تطبيق منهاج نيوتن على ظواهر الحضارة الإنسانية. وانسجامًا مع هذه الروح العلمية، أرجع الشرائع والوقائع السياسية والاجتماعية إلى أسباب طبيعية وإنسانية بحتة، لكونه رفض إخضاعها لمبادئ الدِّين والأخلاق أو للمفاهيم المجردة لنظرية الحق الطبيعي. وهذا ما أتاح له مدخلًا نظريًا ومنهجيًا لبناء نظرية جديدة عن القانون[١٦]، وتفترض هذه النظرية إمكانية تطبيق مجموعة من القوانين العلمية (النيوتنية) في مجالي السياسة والتاريخ. وفق هذا التصور المنهجي، كما يشير ألتوسير، لا يمكن الحكم على التاريخ الإنساني بعناصره كلها بمعايير دينية وأخلاقية، بل على العكس من ذلك، يجب وضع الدِّين والأخلاق ضمن سياق التاريخ وإخضاعها له، إذ يغدو القانون علاقة ماثلة في الظواهر وتُستخلص من الوقائع. وبهذه الصورة يكون مونتسكيو أقرب إلى النزعة الوضعية والتجريبية منه إلى النزعة المجردة والمتعالية عن الواقع الفعلي للناس.

لهذا يشير هيغل إلى كون مونتسكيو صاحب الفضل في إعطاء القانون طابعًا وضعيًا، أو تأسيس علم القانون الوضعي، لأنه أول من درس القوانين، آخذًا الوضع التاريخي في الحسبان[١٧]. وفي كتاب **أصول فلسفة الحق** يذهب هيغل، في ما يتعلق بالعنصر التاريخي في القانون الوضعي، إلى أن مونتسكيو نادى

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩.
(١٢) العروي، ضمن التقديم لترجمة: مونتسكيو، **تأملات في تاريخ الرومان**، ص ٩.
(١٣) جان توشار، **تاريخ الأفكار السياسية من عصر النهضة إلى عصر الأنوار**، ترجمة ناجي الدراوشة، ج ٢ (دمشق: دار التكوين، ٢٠١٠)، ص ٥٢٨.
(١٤) التوسير، ص ٤٩.
(15) Serge d'Agostino [et al.], *Dictionnaire des auteurs en sciences économiques et sociales*, sous la dir. de Philippe Deubel et Marc Montoussé (Rosny-sous-Bois: Bréal, 2003), p. 205.
(١٦) التوسير، ص ٢٧.
(١٧) عبد الرحمن بدوي، **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ١٨.

بوجهة نظر تاريخية صحيحة تعبّر عن موقف فلسفي أصيل، ويعنى بوجهة النظر القائلة بأنه ينبغي للتشريع، سواء في مجاله العام أو في حالاته الجزئية، ألا يعالَج على أنه شيء معزول ومجرد، وإنما على أنه لحظة معتمدة على الكل وترتبط بجميع الخصائص الأخرى التي تشكّل شخصية أمة ما أو عصر ما[١٨]. وحتى لو كان مونتسكيو يبحث عن تصور عام للقوانين، فإنه لم يقصد وضع فلسفة للقانون تردّ القوانين إلى مبادئ عقلية كلية، وإنما قصد تفسير أصل القوانين بعوامل فيزيائية طبيعية (المناخ) وعوامل أخلاقية (الدِّين والتقاليد والعادات) تُعرف بالملاحظة والتجربة التاريخية.

في الموضوع

حتى وإن لم يكن مونتسكيو فيلسوفًا نسقيًا[١٩] وكانت أعماله مسربلة بالغموض ومسكونة الالتباس، فإن الموضوع الأساسي الذي شغل فكره وتأمله هو القوانين التي ينتظم وفقها جميع الظواهر الإنسانية والوقائع القانونية والتاريخية والدينية.

لا ينفصل المنهج الذي اعتمده مونتسكيو عن الموضوع الذي شغل فكره؛ فهمّه لم يكن التفكير في ماهية المجتمع أو بناء مجتمع مثالي، كما هو الأمر بالنسبة إلى أغلب فلاسفة العقد الاجتماعي، بقدر ما كان التفكير في المجتمعات المجسّدة في التاريخ الإنساني. بالإضافة إلى ذلك، انعكست طبيعة الموضوع الذي عالجه في مؤلفاته كلها على اختياره المنهجي، بحيث قام باستلهام روح الفيزياء الجديدة والانطلاق من الوقائع[٢٠]. وتبعًا لهذه الروح الوضعية، فإن القوانين، في أوسع معناها، كما حددها مونتسكيو، هي العلاقات الضرورية المشتقة من طبيعة الأشياء؛ فهي موجودة بصورة موضوعية وبالضرورة، وهي تحكم سلوك الأشياء كلها، أي تأثير الله في العالم، وتأثير الأجسام بعضها في بعض، وهكذا. وهذه المشروعية الكلية هي الخلفية التي يجب أن يُرى في مقابلها القانون البشري[٢١].

يبيّن ريمون آرون أن لفظة «القانون» في كتابات مونتسكيو تُطلَق للدلالة على معنيين مختلفين: **أولهما** العلاقة الضرورية التي هي من طبيعة الأشياء، **وثانيهما** التشريع ذاته، أي أوامر المجتمع[٢٢]. وتشير طبيعة الأشياء أو العلاقات اللازمة إلى وجود مبادئ متأصلة في تكوين العالم تُلزم الكائنات كلها بالخضوع لها. وإذا كان لمفهوم القانون تاريخ طويل يجسد ارتباطه القوي بالدِّين والأخلاق والسياسة والعلم، فإنه لم يكتسب معناه الحديث، بمعنى العلاقة، إلا في أعمال فيزيائيي القرنين السادس عشر والسابع عشر وفلاسفتهما؛ فقبل ذلك، كان القانون يُطلق للدلالة على «الوصية»، بمعنى الأوامر الصادرة عن الله إلى الطبيعة والبشر، فالقانون الإلهي يسود القوانين كافة[٢٣].

(١٨) جورج فيلهلم فريدريك هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام مفتاح إمام، ط ٣ (بيروت: دار التنوير، ٢٠٠٧)، ص ٩٤.

(١٩) ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، **تاريخ الفلسفة السياسية**، ترجمة محمود سيد أحمد؛ مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، ٢ ج (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٥)، ج ٢: **من جون لوك إلى هيدجر**، ص ٧١.

(٢٠) التوسير، ص ١٤.

(٢١) شتراوس وكروبسي، ص ٧٢.

(22) Raymond Aron, *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, idées; 19 (Paris: Gallimard, 1962), p. 63.

(٢٣) التوسير، ص ٢٧.

بهذه الصورة، نجد أن لجميع الموجودات قوانينها؛ فللألوهية قوانينها، وللعالم المادي قوانينه، وللحيوانات قوانينها، وللإنسان قوانينه. والقوانين هي العلاقات أو الصلات القائمة بين الموجودات المختلفة والعقل الأزلي (العقل الموضوعي) لنظام الأسباب والعلل الذي يشيع الانسجام في الكون. وهي علاقات دائمة الاستقرار، لأن العالم بعناصره كلها لا يدوم بغيرها. وإذا كان من المحال دوام العالم ودوام نظامه من دون هذه القوانين، فإن المجتمعات الإنسانية أيضًا تحتاج إلى القوانين لتحافظ على وجودها ونظامها. يكرس مونتسكيو سيادة القانون على جميع الموجودات «من الله حتى الحجارة»، وكأننا أمام بنية واحدة تسمح بالكلام على القانون الإلهي والقوانين الطبيعية والقوانين الوضعية بالمعنى نفسه[٢٤]. القوانين كالعلاقات التي تفرض ذاتها على جميع الموجودات تقوم على الضرورة، أي الضرورة العقلية. وعلى الرغم من هذا التعميم الذي بموجبه تخضع جميع الكائنات للقوانين/ العلاقات، فإن مونتسكيو يميّز بين هذه القوانين، فالقوانين الطبيعية التي تسيّر المادة الجامدة تتميز بالثبات والدقة، في حين أن القوانين الوضعية التي تنظم العالم العاقل تقبل الخرق والتبدل لأن الإنسان كائن غير خاضع دائمًا للقوانين. وموقف الإنسان من القوانين وتفاعله معها لا ينفصل عن طبيعة وجوده المزدوج، فهو من جهة كائن فيزيائي كغيره من الأجسام تسيّره قوانين لا تتغير، لكنه من جهة أخرى كائن عاقل ما انفك يخرق القوانين التي سنّها الله ويغيّر القوانين التي سنّها هو نفسه. وغالبًا ما يستسلم لسلطان الأهواء والغرائز، وينتهك القوانين ويخرقها ويحورها لتحقيق مصالحه الشخصية. الإنسان بوصفه كائنًا حرًا وموجودًا عاقلًا ينتهك القوانين التي أقرها الله ويغير القوانين التي أقرها بنفسه.

تشترك القوانين كلها عند مونتسكيو في فكرة «العلاقة اللازمة» أو العلاقة السببية، التي يُفهم القانون بموجبها كقاعدة كونية تسري على العالم الإلهي والعالم المادي والحيواني والعالم الإنساني. وإن تعريف القانون كعلاقة لا كإرادة أو وصية، لم يكن موجَّهًا ضد اللاهوتيين فقط، بل إنه ساهم في تعميم فكرة القانون لتشمل جميع الظواهر، وأدخل في السياسة مفهومًا مستلهَمًا من الفيزياء التجريبية بوصفها النموذج الإرشادي العلمي السائد في القرن الثامن عشر. ومن مفاعيل هذا التصور أنه يضفي طابعًا ماديًا على الواقع الإنساني وإنكار الحرية الميتافيزيقية أو الحرية كإرادة[٢٥]، كما يقلب العلاقة بين الحرية والقانون؛ فليست الحرية مقدمة وشرطًا للقوانين بل هي فعل ما تسمح به القوانين. ومونتسكيو يخلّص الحرية من طبيعتها الميتافيزيقية، فهي ليست حالة نفسية أو شعورًا داخليًا أو علاقة مع الذات، وإنما هي فعل عملي وممارسة تظهر في احترام القوانين وخرقها معًا. ولهذا، لم يكن مذهبه في الحرية تأمليًا خالصًا، فعلى اعتبار أن الحرية هي «الحق في فعل ما تبيحه القوانين»، فإنها تختلف من شعب إلى شعب بحسب القوانين التي تسود المجتمعات. وعندما يربط مونتسكيو بين الحرية والقانون يَظهر منظِّرًا للدولة الليبرالية ويرى أن أساس الحرية السياسية هو الفصل بين السلطات بما يساهم في توازن القوى[٢٦] ويدعو إلى الحرية الحلوة المطابقة للعقل والإنسانية والطبيعة[٢٧] والتي ينزلها منزلة الأنوار الخاصة بكل فرد.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(25) Francine Markovits, *Montesquieu: Le Droit et l'histoire*, bibliothèque des philosophies (Paris: J. Vrin, 2008), p. 23.

(٢٦) جاكلين روس، **مغامرة الفكر الأوروبي: قصة الأفكار الغربية**، ترجمة أمل ديبو (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ٢٠١١)، ص ٢٥٢.

(٢٧) فولغين، ص ٥١.

على أهمية هذا الربط الذي أقامه مونتسكيو بين الحرية والقانون، فإن ذلك لا ينفي أن يتحول القانون نفسه إلى نفي، أو على الأقل إلى وسيلة تقييد للحرية؛ فليس كل ما هو قانوني حقًا وعادلًا، ولا تكفي القوانين وحدها لضمان الحرية. إن عدم كفاية القوانين هي التي دفعت مونتسكيو إلى التفكير في العدالة، لأن هذه الأخيرة، كما يرى، ليست رهن القوانين أو متوقفة عليها. ومن أجل التوضيح، يضرب المثال التالي: «إن القول بأن لا عدل وأن لا ظلم إلا ما تأمر أو تمنعه القوانين الوضعية هو كأن نقول إن شعاعات الدائرة لم تكن متساوية قبل أن ترسم الدائرة»(٢٨)، فالعدالة أرقى من القوانين وأسبق منها.

ولئن كان مونتسكيو قد اهتم بالقوانين التي تتعلق بكائنات خاصة وذكية، فإنه صاغ فكرة وجود قوانين عامة تتحكم في ظواهر الطبيعة والحياة الاجتماعية على حد سواء بوضوح ودقة لم يعهدهما القرن الثامن عشر. ولا ريب في أن مونتسكيو تخطى عصره عندما تطلع إلى تحديد القوانين التي تسوس الحياة الاجتماعية، لكنه لم يعرف مع ذلك كيف يطبِّق، على نحو منطقي متماسك، تصوّره للقوانين كعلاقات قائمة وثابتة؛ فتحْت تأثير نظرية الحق الطبيعي، السائدة في عصره، لم يضفِ على القانون الاجتماعي طابع العلاقة الإلزامية فحسب، بل أضفى أيضًا الطابع المعياري للحق الطبيعي(٢٩). كما أننا نلمس في فكر مونتسكيو الغموض واللبس اللذين يلفان علاقة القانون الوضعي الذي مصدره العقل البشري بالقانون الطبيعي والإلهي، العلاقة بين قانونية الطبيعة الاجتماعية وقانونية الطبيعة الفيزيائية، بين نسبية القوانين الوضعية وحتمية القوانين الطبيعية. وهو تارة ينفي كون القانون الطبيعي أصلًا أو نموذجًا للقانون الوضعي وتارة أخرى يعتبره بديلًا منه أو وجهه الآخر. كما أنه يبيّن أن في وسع القانون الوضعي القيام بدور القانون الطبيعي عند بعض الشعوب(٣٠).

عندما يربط مونتسكيو القانون الوضعي بالعقل البشري، فإنه لا يفسح المجال أمام ما هو معجز، كما إنه يرفض القول بضرورة الكلية العمياء التي تشتغل وفق منطقها الخاص في تعاليها على ما بشري، ويسعى إلى بيان حدود الفعل البشري لأن «هناك عظمة القانون وعجز المشرعين»(٣١)، فالمشرعون أناس محدودون وضعتهم الصدفة على رؤوس الآخرين.

القوانين الوضعية

يظهر أن مونتسكيو يميّز بين أنواع عدة من القوانين: قوانين الطبيعة، والقوانين الوضعية، والقوانين الدينية، على اعتبار أن يُفهم القانون الوضعي في ارتباطه بالقانون الأزلي؛ القانون الطبيعي أو القانون الموحى به. القانون بصورة عامة هو العقل الإنساني من حيث إنه يحكم جميع شعوب الأرض، ويجب أن ألا تكون القوانين السياسية والمدنية الخاصة بكل أمة سوى حالات خاصة يُطبَّق فيها العقل الإنساني(٣٢). فالقانون من حيث هو كذلك شريعة للعقل يصنعها حاكم المجتمع، ويصدرها ويطبقها من أجل الخير

(٢٨) شارل لويس دو سكوندا مونتسكيو، **روح الشرائع**، ترجمة عادل زُعيتر (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٣)، ص ١٧.
(٢٩) فولغين، ص ٥٣.

(30) Markovits, p. 49.

(٣١) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ٥٣١.

(32) Charles-Louis de Secondat Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, chronologie, introduction, bibliographie par Victor Goldschmidt, Garnier-Flammarion; 325-326, 2 vols. (Paris: Garnier Flammarion, [s. d.]), vol. 1, p. 128.

العام، ومصدر القانون النهائي هو عقل الله(٣٣). ويكوّن مونتسكيو فكرة سامية عن القانون، «فالقانون هو -أو ما يجب أن يكون- تجسيدًا للعقل»، وتعود هذه الفكرة إلى التصور الأفلاطوني الذي يعتبر أن القوانين صُنعت لتبليغ أوامر العقل إلى أولئك الذين لا يستطيعون تلقيها مباشرة.

يوضح الفيلسوف المسيحي ألكسندرو ستوردزا (A. Sturdza) (١٧٩١-١٨٥٤) أن مونتسكيو قدّم تصورًا تراتبيًا يشير إلى وجود مستويات مختلفة من القوانين تنسجم مع مستويات الواقع الإنساني في كليته(٣٤)، فنجد قوانين الطبيعة وقوانين العقل وقوانين الأخلاق وقوانين الدِّين والقوانين السياسية والمدنية. غير أن ما يميز هذا التصور التراتبي هو أن مونتسكيو لا ينظر في الأصل الإلهي للقوانين لأنه لم يكن من رجال اللاهوت، بل كان كاتبًا سياسيًا.

يصرح مونتسكيو، بوضوح تام، محددًا موضوع أبحاثه من تفكيره في القوانين، بالقول: «إنني لا أعالج القوانين بشكل مطلق، بل روح القوانين... تكمن هذه الروح في الروابط المختلفة التي يمكن أن تكون للقوانين مع الأشياء المختلفة»(٣٥)؛ فثمة عوامل متعددة تحدد الإنسان، ومنها تتكون روح عامة، كالعوامل الطبيعية (الأرض والمناخ والإقليم)، والعوامل الاجتماعية والتاريخية (الأديان والآداب والتاريخ والنمط الاقتصادي والنظام السياسي). وتشكل هذه العوامل، مرتبطة بعضها ببعض، كلًّا اجتماعيًا كاملًا. بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك للقول إن نظرية الأسباب العامة التي صاغها مونتسكيو هي بمنزلة تاريخ فلسفي للإنسان(٣٦).

عندما يشرح مونتسكيو طبيعة البنى والممارسات الاجتماعية ضمن ما أسماه الأسباب الفيزيائية والأخلاقية، فإنه يعتبر الأولى مستقلة عن الفعل الإنساني ومؤثرة فيه، وتشتمل على الحجم والموقع وطبيعة الأرض ونوعية التراب والموارد الاقتصادية، وقبل كل شيء المناخ، في حين تشير الأسباب الأخلاقية إلى الأفعال والمؤسسات الإنسانية. وبفضل تفاعل نوعي الأسباب، كما يعتقد بيخو باريخ، يستطيع كل مجتمع تطوير «عبقرية» أو روح قومية متميزة قادرة على ممارسة تأثير مستقل على مؤسساته وممارساته الاجتماعية، ودمجها في كلٍّ منطقي(٣٧).

يلمّح مونتسكيو في الوقت نفسه، وانطلاقًا من الوقائع والتجارب، إلى أن هذه العوامل ربما لا تؤدي بالضرورة إلى أي قاعدة قانونية محددة. وتكمن أهمية هذه العوامل في إضفاء طابع وضعي ونسبي على القوانين؛ فإذا كانت قوانين الطبيعة والقوانين الإلهية تتميز بالثبات والوحدة والاستمرارية، فإن القوانين الوضعية التي يشرّعها العقل البشري تتميز بالقابلية للتغير والتعدد والنسبية، وبالتالي يجب أن «تكون هذه القوانين الوضعية خاصة بطبيعة البلد، خاصة بالإقليم البارد أو الحار أو المعتدل، وبطبيعة الأرض

(٣٣) توشار، ص ٧٢.

(34) *Le temps de Montesquieu: Actes du colloque international de Genève (28-31 octobre 1998)*, [org. par le Département d'histoire générale de la Faculté de Genève et la Société Montesquieu]; publ. par Michel Porret et Catherine Volpilhac-Auger (Genève: Droz, 2002), p. 400.

(٣٥) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ١٩.

(36) *Le temps de Montesquieu*, p. 9.

(٣٧) بيخو باريخ، **إعادة النظر في التعددية الثقافية: التنوع الثقافي والنظرية السياسية**، ترجمة مجاب الإمام (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، ٢٠٠٧)، ص ١١٤.

وموقعها واتساعها وبجنس حياة الأمم»[٣٨]. ذلك أن البشر، بحسب مونتسكيو، يتأثرون بعلل وعوامل متنوعة (المناخ والدِّين والقوانين ومبادئ الحكم وبالأخلاق والعادات) تتشكل منها روح عامة الأمم. واللافت للانتباه أن العوامل الطبيعية والفيزيائية تحتل الصدارة في تحديد قوانين الأمم. وكما يرى بعض النقاد، فإن الأفكار التي طرحها مونتسكيو بشأن تأثير هذه العوامل، وعلى الرغم من سذاجتها، كانت بحد ذاتها متقدمة في عصره، لا مقارنة بالرؤية اللاهوتية للعالم فحسب، بل أيضًا بالتصورات العقلانية التي قامت من قبْل باستنباط الوجود الاجتماعي من خصائص الإنسان الطبيعية[٣٩]. والسؤالان اللذان يفرضان نفسيهما بقوة هما: كيف كانت حال الناس قبل أن تكون هناك قوانين بشرية؟ ولماذا تنشأ القوانين؟ يثير هذان السؤالان أوجه العلاقة بين مونتسكيو وفلاسفة العقد الاجتماعي من جهة، وعلاقته بفلاسفة الأنوار من جهة ثانية، كما يثيران إشكالية العلاقة بين الحق الطبيعي والحق الوضعي.

إن ما يوحِّد فلاسفة العقد الاجتماعي، من أمثال توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو، هو طرحهم مسألة أصل المجتمع، أي البحث في كيفية الانتقال من العدم الاجتماعي إلى أشكال وعلاقات اجتماعية منظَّمة، أو الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدنية، أو بلغة روسو الانتقال من حق القوة إلى قوة الحق، من حالة كان يسلك فيها الإنسان طبقًا لطبيعته وغرائزه وقوته الجسدية إلى حالة أصبح يستشير فيها عقله قبل أن يصغي إلى ميوله. ويُرجع هؤلاء هذا الانتقال إلى العقد الاجتماعي بالنظر إليه كنظام قانوني وسياسي واجتماعي وأخلاقي يعبّر عن الإرادة العامة، إذ هو ما يُؤمّن هذا العبور من انعدام المجتمع إلى المجتمع الحالي. ويُستشف من نظريات العقد الاجتماعي أن الإنسان لم يكن اجتماعيًا وإنما صار كذلك، وتُعَدّ القوانين التي وضعها الناس واتفقوا عليها أهم مظهر دال على طبيعتهم الاجتماعية. كما يُفهم أن المجتمع كيان اصطناعي لم ينتج من تأثير إلهي أو طبيعي.

يختلف مونتسكيو عن فلاسفة العقد الاجتماعي بأنه لم يكن منشغلًا بالبحث في أصل المجتمع بقدر ما كان مهتمًا بالمجتمعات الفعلية، والأهم من ذلك، كما يوضح ألتوسير، غياب فكرة العقد الاجتماعي في كتابات مونتسكيو[٤٠] لتحل محلها غريزة الألفة والاجتماع؛ فالابن وُلد بقرب أبيه ويبقى بقربه، وللتعبير عن المجتمع يكفي وجود رجل وابنه. ولم يتضمن كتاب **روح الشرائع** أي شيء عن العقد الاجتماعي، لأن العقد مفهوم نظري، وأنموذج فقط، ونادرًا ما يلتقي بالتاريخي الواقعي[٤١]. وانسجامًا مع هذا التصور، كما ترى جاكلين روس، فإن مونتسكيو يؤيد فصل الحق الطبيعي عن الحق الإلهي، كما أن الحق الطبيعي لا يكتفي بذاته ويفترض العودة إلى العقل الإنساني؛ فهو يخلص الحق والقانون من كل تعالٍ لأنهما يتجذران في العقل[٤٢]. ويمكن إجمال الاختلاف بين مونتسكيو وفلاسفة العقد الاجتماعي بالاختلاف بين أطروحتين: أطروحة «الليبرالية بلا ديمقراطية» و«أطروحة الديمقراطية بلا ليبرالية».

---

(٣٨) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ١٩.

(٣٩) فولغين، ص ٥٥.

(٤٠) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ٢٣.

(٤١) رونالد سترومبرج، **تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ١٦٠١-١٩٧٧**، ترجمة أحمد الشيباني، ط ٣ (القاهرة: دار القارئ العربي، ١٩٩٤)، ص ١٨٨.

(٤٢) روس، ص ٢٥٢.

ينطلق مونتسكيو في استدلاله بشأن نشأة القوانين من حالة قلّما كان يميِّز فيها البشر من باقي الحيوانات، فقد كان ينقصهم العقل واللغة، وكانت تتحكم فيهم الغرائز والحاجات الفيزيائية التي قادتهم إلى الحفاظ على أنفسهم بطريقة فردية، ثم الارتباط بعضهم ببعض، إلى أن امتلكوا بصورة واعية الرغبةَ في أن يبقوا في المجتمع. غير أن المجتمع لا يسلم من صراع الإرادات وتناقض المصالح اللذين يقودان إلى الحرب، وهنا ينشأ القانون وسيلةً لإخماد الحرب، سواء داخل المجتمع نفسه أو بين مجتمع وآخر.

تبعًا لذلك، يميز مونتسكيو بين صنفين من القوانين الوضعية: يشمل الصنف **الأول** «حقوق الأمم» التي تنتظم وفقها العلاقاتُ بين الأمم والدول والمجتمعات وتستند إليها العلاقات الدولية. ويشمل الصنف **الثاني** الحقوق السياسية والحقوق المدنية، حيث إن الحقوق السياسية تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع والحكام، وتنظم الحقوق المدنية علاقات الأفراد في ما بينهم. ويمثّل التمييز في القوانين الوضعية بين حقوق الأمم والحقوق السياسية والحقوق المدنية سندًا للتمييز بين القانون الدولي والقانون العام والقانون الخاص. وتجري السيطرة على الناس بأنواع مختلفة من القوانين، كالقوانين الطبيعية، والقوانين الإلهية التي هي حقوق الدِّين، والقوانين الكنسية التي هي ضابطة الحقوق الدينية والقوانين السياسية والقوانين المدنية والقوانين المنزلية وقوانين الأمم(٤٣). ويسند مونتسكيو إلى العقل البشري مهمة معرفة القوانين التي يجب أن يُقضى بموجبها كل مرة.

الدِّين وقوانينه

إلى جانب القوانين الوضعية، وفي موازاتها، توجد في المجتمعات قوانين أخرى تعمل على قيادة الناس وتوجيه سلوكاتهم، وهي القوانين الدينية؛ فكما يقرر مونتسكيو، فإن «الدِّين يخاطب القلب، والقانون يخاطب العقل»، وعلى القوانين التي توضع لمخاطبة العقل أن تنعم بقواعد لا بنصائح مطلقًا، وعلى الدِّين الذي يشرّع لمخاطبة القلب أن ينعم بكثير من النصائح وبقليل من القواعد(٤٤). ويراهن مونتسكيو كثيرًا على التكامل بين الدِّين والقوانين المدنية أو الوضعية من أجل ضمان السلم؛ فالدِّين والقانون يهدفان إلى جعل المواطنين صالحين مبدئيًا، وكلما قلَّ ردع الدِّين وجب على القوانين المدنية أن تزداد زجرًا، وعدم الانسجام بين الدِّين والقوانين المدنية يشكل خطرًا؛ فمن جهة يدعو مونتسكيو إلى الجمع بين مصالح الدِّين ومصالح الساسة، ويدعو من جهة ثانية إلى التوافق بين قوانين الدِّين وقوانين الأخلاق، ذلك لأن التكامل بين الدِّين والقوانين المدنية لا يعني التماهي والتطابق بينهما، بل يعني التكامل في الوظيفة، مع تمايز بينهما. وتستلزم مثل هذه العلاقة أن «لا يُقضى بالقوانين الإلهية في ما يجب أن يقُضى فيه بالقوانين البشرية، ولا أن يُنظم بالقوانين البشرية ما يجب أن يُنظم بالقوانين الإلهية»(٤٥). يقرر مونتسكيو أن القوانين البشرية تختلف، من حيث أصلها وطبيعتها وموضوعها، عن القوانين الإلهية. وتشكّل القابلية للتغير خاصية مميزة للقوانين البشرية، بينما تقوم طبيعة قوانين الدِّين على عدم التغير، وتقضي القوانين البشرية بالحسن (الذي له وجوه متعددة) ويقضي الدِّين بالأحسن (الذي له وجه واحد). وتبعًا لذلك، فإن القوانين الدينية أكثر

(٤٣) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ٢٢٤.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

سموًّا والقوانين المدنية أكثر اتساعًا(٤٦). وفي حال كانت لقوانين الدِّين طبيعة القوانين البشرية نفسها، لا تعود قوانين الدِّين شيئًا مذكورًا، فمن الضروري للمجتمع على وجه الخصوص أن ينطوي على شيء ثابت، والدِّين هو هذا الشيء الثابت(٤٧). وتنشأ قوة الدِّين من الإيمان به، وتنشأ قوة القوانين البشرية من كونها تُخشى. وفي سياق هذه المقارنة، وانطلاقًا من تجربته الحضارية، وانسجامًا مع روح عصره، ينتهي مونتسكيو إلى أن الدِّين تلائمه القرون القديمة وتلائم القوانين البشرية الأزمنة الحديثة. وهكذا، ينبغي ألا تُتخذ الأفكار التي تنشأ عن الدِّين مباشرة مبدأ للقوانين المدنية مهما يكن مقدار الاحترام الذي تحظى به. وتترتب عن هذه المقارنة قضايا عملية عدة: فمثلًا، ينبغي عدم تنظيم المحاكم البشرية بمبادئ المحاكم التي تنظر في أمور الحياة الأخرى(٤٨). ويمتد ذلك إلى عدم جواز القضاء بالحقوق المدنية عندما يتوجب القضاء بالحقوق السياسية(٤٩). كما ينبغي ألا يُنظم بالحقوق الطبيعية ما يتعلق بالحقوق المدنية من أمور(٥٠)، وينبغي ألا يُقضى بالقوانين المدنية في أمور يجب أن يُقضى فيها بالقوانين المنزلية(٥١)، وأخيرًا ينبغي ألا يُقضى بمبادئ القوانين المدنية في أمور خاصة بحقوق الأمم(٥٢). هذه الاشتراطات تهدف بمجملها إلى تحديد مجال تدخّل الدِّين، أو التمييز بين المجال الديني والمجال الدنيوي، أو الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية. ولعل هذا هو أهم رهان ناضل من أجله فلاسفة الأنوار أجمعين.

خصص مونتسكيو الجزء الخامس من كتابه **روح الشرائع** لمعالجة الدِّين بوصفه أحد العناصر المُشكّلة لروح القوانين، كما عالجه ضمنيًا في كتابه **رسائل فارسية** الذي هو في الأصل مقدمة لكتابه الأول. وبمنتهى الوضوح المنهجي، يحدد مونتسكيو الغاية من البحث في الأديان قائلًا: «لا أبحث، إذن، في مختلف أديان العالم إلا من حيث الخير الذي يُستخلص منها في الأحوال المدنية، سواء عليّ تكلمت عن الدِّين الذي يكون أصله من السماء أم تكلمت عن الأديان التي يكون أصلها في الأرض»(٥٣). ولتحقيق هذه الغاية، سيقارب مونتسكيو الدِّين من منطلق الكاتب السياسي والمفكر الوضعي لا من منطلق العالِم اللاهوتي. ويتساءل مونتسكيو: هل من الأفضل ألا يكون للشعب دِين من أن يُساء استعمال الدِّين له؟ وما هو الأقل ضررًا: إساءة استعمال الدِّين أحيانًا أم عدم وجود دِين بين الناس مطلقًا؟ وما هو الأخطر: عدم تديّن الإنسان بدِين أم تديّنه بدِين رديء؟ هذه الأسئلة تحمل في مجملها شحنة استنكارية موجّهة إلى آراء مسيو بيل(٥٤) الذي كان يزعم أن لا حاجة إلى الدِّين، ومن الأفضل أن يكون الإنسان زنديقًا من أن يكون وثنيًا، وأن عدم تديّن الإنسان أقل خطرًا من تديّنه بدِين رديء. بالنسبة إلى مونتسكيو، ليس الأمر أن يُعرف هل الأفضل ألا يكون للإنسان أو للشعب دِين من أن يُساء استعمال الدِّين الذي له، بل أن يُعرف ما هو أقل ضررًا: هل إساءة استعمال الدِّين أحيانًا أم عدم وجود دِين بين الناس مطلقًا. ويسوق هذا المثال

(٤٦) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ٢٣٥.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٨.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ٦٨٦.
(٥٤) بيير بيل (١٦٤٧–١٧٠٦) فيلسوف وناقد فرنسي، يُعد من مؤسسي عقلانية القرن الثامن عشر.

لتأكيد الحاجة إلى الدِّين ودوره في توجيه الفعل السياسي للحاكم: «ويُعَدّ الأمير الذي يُحب الدِّين ويخشاه كالأسد الذي يذعن لليد التي تلاطفه أو الصوت الذي يسكنه، ويُعَدّ الأمير الذي يخاف الدِّين ويمقته كالوحوش تفرض القيد الرادع لها من الانقضاض على المارين، ويُعَدّ الامير الذي لا دِين له كالحيوان الهائل الذي لا يشعر بحريته إلا إذا مزق وافترس»(٥٥). يراهن مونتسكيو على الدِّين الذي يؤدي أدوارًا متعددة اجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا، ويساهم في إشاعة الأمن والاستقرار، كما ينتقد الدِّين عندما يتحول إلى عامل قهر وسند للاستبداد والطغيان.

قدّم مونتسكيو في موضوع الدِّين معالجة شمولية تلقي الضوء على أبعاده الروحية والعقائدية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتقوم هذه المعالجة على تقديم الأمثلة التاريخية، واستعراض النماذج الواقعية، بما يسمح له باستخلاص القوانين العامة؛ ففي كتابه **روح الشرائع**، عالج أصل الدِّين، وحدّد دوافع الناس للتديّن، ورصد الاختلافات بين المذاهب والعقائد الدينية، وتناول قضايا حياتية في غاية الدقة كالزواج وتعدد الزوجات والطلاق والخيانة الزوجية والقوامة والإرث ووضعية المرأة في المجتمع وزواج المحارم والتربية. وكثيرة هي القضايا التي عالجها في كتابه **أفكار**، الذي هو عبارة عن مجموعة من التأملات الشخصية، وخاصة تلك التي تخص علاقات الدِّين بالسياسة وبأنظمة الحكم وأنماط الحياة الاجتماعية، وتعالج القوانين الإلهية وطبيعة الإله، وتنتقد اللاهوت والصراعات الدينية واللاتسامح والتعصب. ويتخذ في أغلبه شكل شذرات تبحث في المعجزات والأفعال المنسوبة إلى التدخل الإلهي وأصل المعتقدات وأمراض الأديان(٥٦)، ويجعل من الوثنية مختبرًا لفحص ميكانيزمات الظاهرة الدينية، وكأنه يبرهن بالخلف على الحاجة الماسة إلى الدِّين. ويعتبر مونتسكيو أن الوثنية هي دين الأمم الغليظة، وأن الدِّين الذي يتخذ الكائن الروحي موضوعًا له هو دِين الأمم المنورة(٥٧).

ومما ينبغي الإشارة إليه هو أن حجاج مونتسكيو بشأن الحاجة إلى الدِّين لا تنبع من تديّنه أو إيمانه بل من تصوره الوظيفي للدِّين في المجالين الاجتماعي والسياسي؛ فالدِّين -في نظره- واجهة جميلة كما هي في **الرسائل الفارسية**، ورادع اجتماعي في آن معًا. ومونتسكيو المناوئ للإكليروس وغير المتديّن، يبرئ نفسه من أن يكون ملحدًا، وهو يعتقد بفائدة الدِّين من حيث هو وازع قمع(٥٨). كما يخلص فولغين إلى أن ملاحظات مونتسكيو المتعلقة بالدِّين هي ذات طبيعة خاصة؛ فالدِّين بحد ذاته لا يثير اهتمامه على الإطلاق، وهو لا ينظر إليه إلا بوصفه عاملًا اجتماعيًا، مفيدًا أو مضرًا، أسوة بالسياسة أو التجارة(٥٩). ولهذا يعلن مونتسكيو أن تأثير الدِّين في السلوك والعادات مسألة أكثر أهمية في نظره من معرفة ما إذا كان الدِّين قويًا أم لا. كما أوضح بول هازار (P. Hazard) أن مونتسكيو لا يفحص ديانات العالم المختلفة إلا من حيث علاقتها بالخير الذي يُستخلص منها في الدولة المدنية، سواء أكان يتحدث عن الديانة التي أصلها من السماء أم يتحدث عن الديانات التي أصلها من الأرض(٦٠). وإذا كان موقف مونتسكيو من

(٥٥) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ١٧٧.

(56) Pauline Kra, «La religion dans les Pensées de Montesquieu,» *Revue Montesquieu*, no. 7 (2003-2004), p. 102.

(٥٧) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ج ٥، ص ٢٠٤.

(٥٨) توشار، ص ٥٣٧.

(٥٩) فولغين، ص ٧٣.

(60) Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle: De Montesquieu à Lessing*, notes et références (Paris: Boivin, 1946), tome 1, p. 196.

الدِّين ينسجم مع التصور العام للتنوير الفرنسي، الذي كان يستند إلى العقل ويعمل على تحييد الدِّين من الحياة العامة والإقلال من شأن المعتقد الديني والمؤسسات الدينية، فإن ذلك لم يمنعه من العمل على رصد تأثير الدِّين في تشريع القوانين وفي تحديد طبيعة الأنظمة السياسية.

نعيد القول إن مونتسكيو لا يهتم بالدِّين في بُعده العقائدي والشعائري، وإنما يركز على بُعده الوظيفي؛ فصحة العقيدة أو بطلانها ليسا مدار الحكم على الدِّين، لأنه ربما يكون لأصح العقائد وأطهرها أسوأ النتائج إذا لم ترتبط بمبادئ المجتمع، كما ربما يكون لأفسد العقائد أروع النتائج إذا ارتبطت بمبادئ المجتمع، فلا يكفي أن يقيم الدِّين عقيدة، بل يجب أن يوجّهها حتى لا تنحرف أو حتى لا تقود إلى الانحراف؛ فسوء تلقّي عقيدة خلود الروح في بعض الديانات قاد إلى نتائج فظيعة، ودفع إلى قتل النساء والعبيد والرعايا لكي يكونوا خدمًا في العالم الآخر. ويحرص مونتسكيو كل الحرص على الوعي بخصوصية كل دِين وفهمه في بُعده الموضوعي المرتبط بالواقع الاجتماعي وشروطه التاريخية، مؤكدًا في الوقت ذاته أن أديان العالم لا تقدم إلى من يمارسونها عوامل متساوية في التمسك بها، وإنما يتوقف هذا كثيرًا على وجه موافقتها لطراز تفكير الناس وشعورهم(٦١). ويرى أن الدِّين بقوانينه ينهض بوظيفة إصلاح مضار النظام السياسي ويدعم الدولة السياسية عندما تكون قوانينها عاجزة، ومن ذلك أن «الدِّين يقوم بالشيء الكثير إذا ما هزت الدولةَ حروب أهلية»(٦٢)؛ فالدِّين يساهم في حفظ النظام وإشاعة الأمن. ويضرب مونتسكيو مثالًا لذلك بالأشهر الحُرُم «في كل أربعة أشهر من كل سنة ينقطع كل نزاع بين قبائل العرب، فيُعَدّ من الإلحاد أقل إخلال بذلك»(٦٣). وفي حالات أخرى يكون لقوانين الدِّين نتائج القوانين المدنية نفسها.

بغضّ النظر عن العقائد، أكانت صالحة أم فاسدة، وعن الشعائر، أكانت كثيرة أم قليلة، فإن مونتسكيو يعتبر الدِّين الأساس الضروري للحياة الاجتماعية؛ إذ إنه يدعم الأخلاق، وينمّي الفضيلة، وينظم الأهواء، ويوفر البواعث للعمل المنزَّه عن المصلحة. ونظرًا إلى أن قيمة الدِّين عملية بكلّيتها تقريبًا، يجب أن يخلو الدِّين من العناصر الغامضة والخرافية، وعليه تجنّب الدوغمائية الإيمانية، كما يجب ألا يكون تأمليًا خالصًا أو منغمسًا في الشأن السياسي لا مرهِقًا لأتباعه بكثرة التكاليف. وقد شكّلت هذه السمات عند مونتسكيو معايير للمقارنة بين الأديان، وحتى للمفاضلة بينها، فهو لم يكن مهتمًا بالتفسير فحسب، بل أيضًا بتقييم جملة المعتقدات والممارسات السائدة في هذا المجتمع أو ذاك، ولذلك أدرك الحاجة الملحة إلى إيجاد معايير كونية شاملة(٦٤). ويتجلى بعض هذه المعايير في الأمان والحرية والأسرة المستقرة والعلاقات الصحية بين الجنسين، وضبط النفس، وتخفيف حدة الأهواء، وشيوع العقلانية والشك وروح المنافسة، وتجنّب الدوغمائية والتزمّت والتعصب. ويهدف هذا الإطار المعياري إلى تدجين الدِّين عقليًا، وتسخيره لخدمة المجتمع، وضمان توافقه مع القوانين المدنية وتكامله معها. وفي ضوء هذه المعايير، قارَن بين الأديان وبين أنماط الحياة التي تسود في المجتمعات.

(٦١) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ٢٠٣ .
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٦٤) باريخ، ص ١١٦.

يمكن أن نورد هنا، على سبيل المثال، نموذجًا للمقارنة التي عقدها مونتسكيو بين المسيحية والإسلام: فالأخير، بحسب رأيه، لا يحقق معظم هذه المعايير التي تصورها، بينما تحققها المسيحية التي يعتبرها الدِّين الحق الوحيد؛ إذ يرى أن الدِّين النصراني بعيد عن الاستبداد المحض(٦٥) في حين أن الإسلام لا يتكلم بغير السيف، ويؤثر في الناس بروح الهدم الذي أقامته(٦٦)، وأن الحكومة المعتدلة أكثر ملاءمة للنصرانية والحكومة المستبدة أكثر ملاءمة للإسلام(٦٧). وعندما يقارن مونتسكيو بين المجتمعات الأوروبية، ذلك الجزء الجميل من العالم، وغير الأوروبية، الشرقية منها على وجه الخصوص، يُلاحظ تضادًا حادًا وتشوهات عدة عميقة في تحليلاته؛ فأوروبا ابتدعت الحرية وأبدعت فيها، بينما لم تعرف بقية العالم سوى الاستبداد والعبودية والخنوع. وقد بالغ مونتسكيو إلى أقصى الحدود عندما أطلق بعض التعميمات السخيفة، مثل قوله «قلّما يضحك مخلوق في تركيا» و«لا يتمتع الشرقيون بروح الدعابة» و«لا وجود للصداقة في تركيا وبلاد فارس»، والدِّين في المجتمعات الإسلامية «فزع مضاف إلى فزع» و«شعوب الشمال أشجع من شعوب الجنوب»، و«الشرقيون كسالى فكريًا»، فالصورة العامة التي يُشكلها هي أن الشرق المسلم عالم غرائبي تسكنه الكائنات الشريرة وتنعدم فيه الفضائل الإنسانية وتسوده روح الهدم.

ولا يفصل مونتسكيو تنوع الشرائع والعقائد والأديان عن تنوع العوامل الجغرافية واختلاف طباع الناس، فكلما عملت هذه الأخيرة على تحديد طبيعة الأنظمة السياسية وأشكال الحكم، عملت كذلك على التأثير في الأديان وشرائعها، بحيث ينبغي لكل دِين أن يتلاءم مع مناخ البلد الذي ينتشر فيه، وأي دِين لا يتلاءم مع مناخ بلد من البلدان لن يعرف رواجًا طويل الأمد فيه(٦٨). فعلى الدِّين أن يتكيّف مع واقعه وأن ينظر إلى حاجات الناس أكثر مما ينظر إلى عظمة الكائن الذي يُعظمه؛ فالأحكام والشرائع الدينية التي تنظم حياة الناس لا تنفصل عن أحوالهم ونمط عيشهم، حيث إن الأديان كلها تُوجد قوانين محلية، من ذلك أن مذهب التناسخ الذي يحرّم ذبح الأبقار وأكلها ينسجم مع إقليم الهند الذي يتَميز بارتفاع الحرارة وكثرة الأمراض التي كانت تمنع الأبقار من التكاثر. وهذا القانون المحلي الذي يُحرم ذلك لا يكون صالحًا لبلدان أخرى. ومما يسترعي الانتباه أن الإطار التفسيري الذي قدمه مونتسكيو-خاصة في ما يتعلق بالعقائد والشرائع الدينية- يشدد على دور الأسباب الفيزيائية، خصوصًا المناخ، في فهم المجتمعات غير الأوروبية، في حين تقدم العوامل التاريخية مفاتيح فهم مثيلاتها الأوروبية(٦٩). فعلى الرغم من حرص مونتسكيو على فهم كل مجتمع ضمن معاييره الخاصة، ومحاولة إيجاد نظرية سياسية وأخلاقية تستند إلى رؤية تعددية وتطوير هذه النظرية، فإن نجاحه يبقى محدودًا، ويرجع ذلك، بحسب بيخو باريخ، إلى عاملين وثيقي الصلة أحدهما بالآخر: مركزيته الأوروبية واعتقاده الأحادي بأن رؤيته المفضّلة للحياة الكريمة هي الرؤية الأمثل والوحيدة التي يمكن اعتبارها إنسانية حقًا(٧٠)، وهي رؤية متأثرة بالدِّين المسيحي.

لقد أفسد هذان العاملان رؤيته الفلسفية المنفتحة ومنعاه من إدراك قيمة التنوع الأخلاقي والثقافي، كما أنهما شوّشا على دعوته إلى التسامح الديني.

(٦٥) مونتسكيو، **روح الشرائع**، ص ١٧٨.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٨.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(٦٨) فولغين، ص ٥٦.
(٦٩) باريخ، ص ١٢٤.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ١٢١.

علي الصالح مُولَى*

أي إمكانية لإنتاج إسلاموية مُتَوْنَسَة؟

دراسة في التحديات

يطمح هذا البحث إلى تحصيل أمريْن: فأمّا الأول فتركيبي، مسعاه أن يجمع معطيات الواقع السياسي والثقافي والدِّيني، وأن ينشئ بينها صلات ومعابر تساعد على فهم الإسلاموية (islamisme) في سياقها العام من ناحية، وفي إطارها المحلي التونسي من ناحية ثانية. وأمّا الثاني، فإشكالي، هدفه أن يحيط بالأسئلة التي تضع المشروع الإسلاموي التونسي أمام كتلة من التحديات الناهضة في وجهه.

توسل البحث في سبيل ذلك بمقاربتين متضافرتين: مقاربة مُقارنية ومقاربة تاريخية نقدية. عوّل على الأولى لاستحصال النتائج ممّا يَجمع بين حركة النهضة التونسية وحزب العدالة والتنمية التركي من جهة، وبين أتاتورك وبورقيبة من جهة أخرى. وعوّل على الثانية لرصد أثر تاريخ «الدولة المدنية» ومَحَامِلها القيمية في بناء الشخصية التونسية المعاصرة والإمكانات أو الفرضيات المتاحة أمام الإسلاموية التونسية لإحداث اختراقات ما في معقول هذه «الدولة المدنية».

بناء على هذا التصور، يندرج البحث في أفق الدراسات الفكرية ذات النزعة التفكيكية التي تحاول أن تَظفر بما به تكون الإسلاموية التونسية مشروعًا تأويليًا للإسلام ورؤية «هُوَوِية» (vision identitaire) للمجتمع. واقتضى هذا الاختيار ألا تغوص الدراسة في التفصيلات على الرغم من أهميتها، وأنْ تكتفيَ بالمرتكزات التأسيسية للخطاب الإسلاموي التونسي في مواجهة معوقاته. وينبغي الإشارة في هذا المقام إلى أنه لم يكن من مقاصد هذا البحث الأساسية الحصول على إجابات مباشرة ونهائية عن الأسئلة المثارة، نظرًا إلى أن أسبابًا مركّبة ذاتية وموضوعية جعلت أطروحات هذه الإسلاموية لا تكتمل على نحو يُمكن الدارس من ترتيب أحكام نهائية في شأنها؛ فقد بدا تعلّقها بما هو خطابي إنشائي أيديولوجي طاغيًا على ما هو إبستيمي تأصيلي وإبداعي.

* أستاذ محاضر في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس - تونس.

مقدّمة: إسلاموية أم إسلامويات؟

تشهد بلدان عربية وإسلامية كثيرة بروزًا لافتًا لظاهرة الإسلام السياسي على امتداد العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. والراجح أنها مرشحة لمزيد من الانتشار. ولا شك في أن أسباب ذلك مركّبة، فيعسر رد الأمر إلى عامل محدد. لكن يمكن استحضار عناصر قد تكون مساعدة أكثر من غيرها على تنشيط هذه الظاهرة، كالأزمات الاقتصادية التي تضرب كثيرًا من البلدان، والتحولات في الجغرافيا السياسية العالمية بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وصمود مقاتلي حزب الله في الجنوب اللبناني في وجه العدوان الصهيوني في صائفة ٢٠٠٦، والنتائج التي بدأت أمم كثيرة تحصدها من ارتباطها بالزمن المعولم، مثل سؤال الهوية الذي صار على رأس سلّم الأولويات، وبشائر الثورات التي تتداعى إليها شعوب عربية هنا وهناك، مفسحة، بالديمقراطية الموعودة، مكانًا للتيارات الدِّينية في المنافسة على الحكم.

هناك إذن قلق اجتماعي وأمني وروحي وسياسي ساق أصحابَه إلى اللجوء إلى حلول تُلقي على الأفراد والجماعات ضروبًا من السكينة والاطمئنان، وتغري بالخلاص من خلال الدعوة إلى تجريب ما عند المسلمين من مخزون أُزيح من الواقع زمنًا طويلًا لأسباب متعددة.

غير أن بلدانًا إسلامية قليلة نجحت فيها الجماعات التي تتبنّى مشروع الأسلمة (islamisation)، ووضعتْ على محك الواقع أطروحاتها. يُذْكَر في هذا الصدد تجارب أربع هي: الإيرانية والسودانية والأفغانية والتركية. لم تعمّر التجربتان الثانية والثالثة طويلًا، على خلاف التجربة الإيرانية التي يزيد اليوم عمرُها على ثلاثين سنة. وتشد التجربة التركية إليها الأنظار، سواء من الدارسين أو من الراغبين في اتخاذها دليلًا على قدرة الإسلام السياسي على إنتاج رؤية عصرية لتدبير الشأن العام.

لم يستطع التيار السياسي الإسلامي في السودان بزعامة حسن الترابي أن يمكث طويلًا في السلطة، وكانت العوامل التي عجّلت سقوطه هي التنوع الإثني والدِّيني في السودان ومتاعب الحياة اليومية وغياب تدابير تنموية فعالة في أطروحات هذا التيار وعدم اطمئنان الجوار السوداني إلى ما يدعو إليه.

كانت «الطالبانية» في أفغانستان مثالًا آخَر لمقاربة إسلاموية سياسية مثّلت أنموذجًا فاشلًا لأسباب لعلها أكثر تعقيدًا من الحالة السودانية؛ ففي أفغانستان، كانت الحرب الباردة تمر من هناك مستعرةً بين الغرب الرأسمالي الليبرالي والاتحاد السوفياتي الاشتراكي. وفي أفغانستان، كان «المجاهدون» حطبًا لتلك الحرب وهم يحسبون أنهم يخوضونها ضد الكفار. وانكشفت البلاد بعد «النصر» خرابًا رهيبًا حاول من بقي فيها من «المجاهدين» تعميرها بـ«إقامة شرع الله فيها»، وهبَّ إليها من كل حدب وصوب الحالمون بقيام «دولة الإسلام». ولكن حركة طالبان المتحالفة مع تنظيم القاعدة أعطت جميع مقومات الانحراف عن سنن التاريخ وروح الأديان.

وأمّا الثورة الإسلامية في إيران، فالثابت أنها نجحت في إقامة دولة دينية في إطار الأيديولوجيا الجعفرية الاثني عشرية، ولكنها لم تكن قادرة على تقديم نفسها بديلًا من الأنظمة القائمة لأمريْن على الأقل:

خصوصية المذهب الشيعي والعقيدة الإمامية المرتبطة به من ناحية، والرفض الإقليمي والدولي للتفاعل الإيجابي معها من ناحية ثانية.

الإسلاموية التونسية والبحث عن الأنموذج

على خلاف ما ذكرنا، يبدو أن للإسلام السياسي في تركيا ما يجعله متميزًا من غيره خطابًا وفكرًا وسلوكًا. وقد يكون التعامل الإيجابي معه إقليميًا ودوليًا عائدًا إلى ذلك كله. والواقع أن الدوائر الرسمية ليست وحدَها فقط مَن لم يزعجها صعود التيار الإسلامي في تركيا إلى سدة الحكم، بل إن ما يلفت النظر في هذا الشأن، وعلى نحو خاص، هو أن أحزابًا وحركات دينية في دول مثل تونس والأردن والمغرب أصبحت شديدة الميل إلى اتخاذه أنموذجًا للاقتباس، وهذا سيؤدي إلى أمر مهم هو ضمور رأي المال الرمزي الذي كان للإخوان المسلمين؛ فبريقهم سيخفت، وهو الذي طالما زوّد الاتجاهات الدِّينية في العالَم الإسلامي بملمح إخواني جامع. وفي ضوء ما تقدم، قد يكون الخطاب الإسلاموي منذ بداية هذا القرن متجهًا إلى شق مسار جديد نحو أنموذج جديد، وهو الأنموذج التركي الذي يجسده اليوم حزب العدالة والتنمية (AKP)[١].

لا بد في هذا السياق من الإشارة إلى أن التجارب السياسية إذْ تنجح في بناء مسارات للتطور والتنمية يكتسب بها القائمون عليها مزيدًا من التأييد والشرعية محليًا، فإنها لا يمكن أن تستمر إلا في سياق إقليمي ودولي مساند، وهذا ما يدفع بتركيا الجديدة إلى مد شبكة من العلاقات الخارجية، وجذب الأنصار والمتعاطفين معها، وإظهار إمكانية الإفادة مما يجري داخل تركيا؛ فقد قال زعيم العدالة والتنمية ورئيس الوزراء السابق [رئيس الجمهورية حاليًا] رجب طيب أردوغان إن تجربة حزبه في الحكم يمكن أن تكون «مصدر إلهام»[٢]، وهذا توجّه يدركه متابعو نشاط الزعماء الأتراك اليوم؛ فإضافة إلى الدبلوماسية النشيطة التي تميز علاقاتهم بمحيطهم الإسلامي، يجتهدون في الاقتراب من وجدان الشعوب العربية والإسلامية، وإظهار التعاطف معهم، والتكلم في قضاياهم كما لم يتكلم فيها حكامهم. إن بريق حزب العدالة والتنمية يعود في المقام الأول إلى ما يمكن أن نسمّيه استراتيجية الانتشار التي يرسم قادتُها مساراتها بنجاح كبير إلى حد الآن. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن حضور تركيا في ثوب إسلامي يحتاج إلى فضاء إقليمي

---

(١) نشير في هذا الإطار إلى أن تركيا كانت في التجربة الكمالية محط الأنظار والإعجاب أيضًا؛ فقد اعتُبر مصطفى كمال عند كثير من الزعماء العرب والمسلمين مثالًا جيدًا للزعيم الوطني. ولا ندري إنْ كان رجب طيب أردوغان هو النسخة الثانية من الزعامة التركية أم لا، غير أننا نحتفظ بملاحظة أساسية وهي أن الوضعيات السياسية الكبرى لا تصير محل تقدير وإعجاب ما لم تتحول إلى قوة مؤثرة في محيطها وإلى معطى جيوسياسي حاسم. للتوسع في الكمالية وتأثيراتها، يمكن العودة إلى: Menter Sahinler, *Origine, influence et actualité du kémalisme*, le développement dans les faits (Paris: Publisud, 1995); François Georgeon, «Kémalisme et monde musulman (1919-1938): Quelques points de repère,» dans: *Cahiers du Groupe d'études sur la Turquie contemporaine* (GETC), no. 3 (no. spécial): *Kémalisme et monde musulman* (Automne 1987), pp. 1-39, and Paul Dumont, «La Turquie d'Atatürk: un modèle de développement pour le monde musulman,» Papier Presenté à: L'Occasion des «Journées bruxelloises de la Méditerranée» (organisées par l'Institut MEDEA, Bruxelles, 23 Octobre 2003), sur le Web: < http://turcologie.u-strasbg.fr/dumont-makale1.pdf>.

(٢) نقلًا عن: Dorothée Schmid et Semo Marc, «Un «Modèle turc» pour les révoltes arabes?,» *Politique Internationale,* no. 131 (Printemps, 2011), p. 132.

ودولي حتى يستقر بديلًا في الداخل من العلمانية الكمالية والعسكريتاريا الصلبة المتداخلة معها من ناحية، وحتى يكون عاملًا مهمًا في إنتاج تصور جيوسياسي لاستقرار منطقة الشرق الأوسط من ناحية ثانية.

بهذا المعنى، يبدو أن أطروحة الأنموذج، التي تُطْرَح اليوم بحدة وغرام في الأوساط الإسلاموية العربية، تحتاج إلى مقاربة عميقة تُسْتَحضَر فيها رأسًا مسألة الصراع في مجالات النفوذ بين أكثر من جهة إقليمية ودولية في منطقة الشرق الأوسط. والعارفون بالدراسات الاستراتيجية والمصالح الكبرى للدول التي ترغب في المساهمة في تشكيل مجالها الحيوي يدركون أن ما تخفيه خطابات الود السياسي أكثر كثيرًا ممّا تعلنه. ويميل هذا البحث إلى القول إن التهافت على المنوال التركي من غير أن يتمركز أصحابه في قلب السياقات الجيوسياسية ومشاريع إعادة تشكيل المجال الشرق الأوسطي يبقى مجرد أوهام تتغذى من أحلام طوباوية تستبطن فرضية عثمنة (ottomanisation) ثانية للزمن العربي الراهن.

لا شك في أن ثورة ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ التونسية، التي وفرتْ للإسلاميين فرصة نادرة في الظهور بعد سنوات طِوال من سياسة الاستئصال والتشتيت بين السجون والمنافي، تمثّل المناسبة الأبرز التي تُطرح فيها مسألة المنوال التركي. والسبب هو أن حزب حركة النهضة فاز في انتخابات المجلس التأسيسي يوم ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١ بأغلبية أهّلتْه لأن يكون على رأس السلطة التنفيذية. وكانت النقاشات بين مكونات الطيف السياسي والأيديولوجي المرافقة لعمليات الانتقال الديمقراطي تدور في قسم منها حول المشروع الذي سيطبع مسيرة تونس في المستقبل وحول نوعية خطاب «النهضويين» وتصوراتهم للحكم. في هذا الإطار إذن يحضر المنوال التركي في الساحة السياسية التونسية، فما هي الكيفية التي يَستقدم فيها الإسلاميون هذا المنوال؟ وإلى أي مدى يمكن أن يكون استدراج تلك التجربة ملائمًا للبيئة التونسية؟

لا يَعْدِم الباحث في الحركات الدِّينية المعاصرة الوقوعَ على وَصْلٍ ما بين الشيخ راشد الغنوشي زعيم حركة النهضة التونسية وأعلام الإسلام السياسي التركي، وخاصة نجم الدِّين أربكان (١٩٢٦-٢٠١١)(٣) ورجب طيب أردوغان الذي يقدم نفسه وتقدمه الآلة الدعائية المجنَّدة للترويج له باعتباره الوجه الإسلامي المعلمَن والناجح في تركيا. هذا الوصل بينهما لا يخفيه راشد الغنوشي، بل لا نخاله إلا منتشيًا وهو يصرح به كلما طُرِح عليه السؤال عن علاقته بالأتراك الجدد. فهكذا أجاب مثلًا عن سؤال في حوار:

- هل تمثّل تركيا حزب العدالة والتنمية مرجعًا؟

- «كان الوزير الأول رجب طيب أردوغان ووزير الشؤون الخارجية أحمد داود أوغلو صديقيْن لي حتى قبل أن يصلا إلى السلطة. إننا فخورون بتجربتهم لأنهم يقدمون للإسلام وجهًا آخر غير الذي قدمه بن لادن»(٤).

---

(٣) يُعتبر نجم الدين أربكان أحد أبرز الوجوه التي ساهمت في نشوء الإسلام السياسي التركي؛ فقد أسس حزب النظام الوطني سنة ١٩٧١ وحزب السلامة الوطني سنة ١٩٧٢ وحزب الرفاه سنة ١٩٨٦. وكانت سنة ١٩٩٦ السنة التي برز فيها أربكان زعيمًا إسلاميًا بلا منازع في دولة شديدة التطرف في عَلمانيتها الكمالية. للتوسع يمكن العودة إلى: Christian Moe, «Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey,» *International Journal of Not-for-Profit Law*, vol. 6, no. 1 (September 2003).

(٤) راجع نص الحوار في: Ayed Christophe, «Nous n'avons aucun problème avec la présence des Tunisiennes en politique: Entretien avec Rached Ghannouchi,» Libération (France), 28/4/2011, sur le Web: <www.liberation.fr/monde/01012334199>.

ربما وجدنا في تصريحاتهم ما يشير إلى أن كتابات الغنوشي لا تلقَى الرواج في تركيا بترجمتها إلى التركية فقط، وإنما تُتّخذ إلهامًا إن لم نقُل مرجعًا للإسلام التركي اليوم(٥). والحاصل من هذا أن ما يظهر على «نهضويي» تونس من انبهار بالمنوال التركي وتداولَه بغزارة لم يذهبا بقادتهم على الأقل إلى الترويج له باعتباره الأصل الذي يجب استنساخه لتونس؛ ففي تونس، كما يروّجون، حالة فكرية إسلامية لها من الكفاءة ما يجعلها خارج منزلة الاستلاب والاكتفاء بنقل تجارب الآخرين. ولم يكن تشديد إسلاميي تونس على أنهم في علاقة تبادل اجتهادي مع الأتراك الجدد محصورًا بالحالة السياسية بعد ١٤ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١؛ فالإلحاح على أن التجربة الإسلاموية التونسية فاضت على محليتها صار عامل جذب لتجارب الآخرين والتأثير فيها مُتَداوَل في أوساطهم قبل هذا التاريخ. يقول الغنوشي في مقالة له نشرها سنة ٢٠٠٩ عن أدبيات حركته: «لقد كان لتلك الأدبيات ولا يزال تأثيراتها على الصعيد المحلي وعلى امتداد الإسلام»(٦). وقد توقّع أن يكون هذا التأثير أعظم لو لم تتعرض الحركة الإسلامية في تونس للملاحقة والاستئصال: «ولم يحد من ذلك التأثير غير ما تعرضت له التجربة ولا تزال من عمليات إجهاض واغتيال حَرم تونس... من تجربة ثرية كانت ستعزز مكانتها في العالم»(٧). ولم يُبْقِ الغنوشي إشادته بحركته مطْلقة، بل ضرب مثلاً: «لقد ذكرتْ لي ناشطة إسلامية مغاربية أن أدبيات النهضة المدافعة عن حقوق المرأة مثل كتاب (المرأة بين القرآن والمجتمع)(٨) الذي كن يتداولنه سرًا لِمَا حمله من دعوة للمساواة لم تكن يومئذ مستساغة في الوسط الإسلامي في نهاية السبعينات والنصف الأول من الثمانينات»(٩). هذا طرح نجده أيضًا عند حمادي الجبالي، أمين عام حركة النهضة والوزير الأول في الحكومة المنبثقة عن المجلس التأسيسي، وهو يشير إلى دور إسلاميي تونس في تطوير أطروحات الإخوان المسلمين: «لقد ساهمنا مع آخرين في تطوير حركة الإخوان المسلمين»(١٠).

يبدو ممّا تقدم أن الإسلاميين في تونس كانوا يعملون على صوغ تجربة سياسية إسلاموية تُراعي أمريْن: كانت تحاول أن تكون قريبة في معجم التخاطب وفي القيم التي تتبنّى ما تمكنتْ تونس الحديثة من أن تفرضه نمطًا للعيش المشترك. وكانت بما تعتزم أن تتقدم به إلى الناس والسلطة ودوائر التأثير الدولي تجنح إلى إبراز نفسها إسلاموية مدنية تَقبل بما يقبل به الضمير الإنساني الحديث. وعلى أساسٍ من ذلك، قال الغنوشي عن وثيقة إعلان ميلاد حركة الاتجاه الإسلامي: «مثّل البيان التأسيسي أول وثيقة إسلامية حديثة على صعيد الحركة الإسلامية، وبالخصوص في العالم العربي. وثيقة تتبنّى بوضوح وحسم الخيار الديمقراطي دون تلعثم ولا استثناء ولا تردد، وترفض مطلقًا العنف سبيلًا للتغيير وتعلن... المناصرة لحقوق النساء»(١١).

---

(٥) المصدر نفسه.

(٦) راشد الغنوشي، «حركة الاتجاه الإسلامي «سلف النهضة».. السياقات والآثار» (الجزيرة نت، ١٢/ ٦/ ٢٠٠٩)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2009/6/12>

(٧) المصدر نفسه.

(٨) لعله يعني كتابه: **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**.

(٩) الغنوشي، «حركة الاتجاه الإسلامي».

(10) Zied Krichen, «La Stratégie des islamistes: Entretien exclusif avec Hamadi Jebali, le Secrétaire général d'Ennahdha,» *Réalités* (17 Février 2011).

(١١) الغنوشي، «حركة الاتجاه الإسلامي».

كان المنوال التركي إذن بمثابة السياق التنفيذي العملي حتى تؤكد الإسلاموية التونسية أنها ليست فقط منخرطة في الأطروحات المدنية، وإنما هي أيضًا شريك أصيل في إنتاجها. وها هي تركيا الأردوغانية تشهد بذلك.

لكنْ، هل صحيح أن الإسلاموية التركية تمتح في أطروحاتها ممّا ترى الإسلاموية التونسية أنها تنهل منه؟ فإنْ كان الأمر كذلك، فما الذي منع التجربة التونسية من التحول إلى صياغة مجتمعية؟ وهل النجاح الذي أوصل حزب حركة النهضة إلى حصاد الرتبة الأولى في انتخابات المجلس التأسيسي ورئاسة الحكومة المنبثقة عنه إنباءٌ بأن تونس ماضية في الطريق الذي مضت فيه الإسلاموية التركية؟

لا شك في أن إسلاميي تونس ممتلئون اعتزازًا بالدور الاجتهادي الذي ساعد غيرَهم على تفتيت صخرة العلمنة الأتاتوركية الصلبة. وبقطع النظر عن قوة هذا الطرح أو ضعفه(١٢)، فإن الغنوشي لسببٍ ما يجعل الطرَفيْن الإسلاميين (التركي والتونسي) في علاقة تبادلية للمرجع: «يمثّل الأتراك مرجعًا لنا، كما نمثّل لهم نحن أيضًا مرجعًا»(١٣)، وهذا مهم، وإنْ في الشكل، من جهة كون الغنوشي يوحي بأن المنوال الإسلامي الناجح اليوم هو ذاك الذي اشتغل على بلورته الاتجاهان الاجتهاديان المعاصران التونسي والتركي معًا. والمقصد واضح من مثل هذا التصريح، إنه التنبيه على أن الإسلام السياسي في تونس إسلام حي ومنتِج وليس مجرد خطاب دعائي واستنساخي.

ربما يكون الاتجاه نحو جعْل التجربة التركية نتيجةَ جهد مشترك بين إسلاميي البلديْن يحركه هاجس التملص من محضنة الإخوان المسلمين. ويمكن الظفر بقرائن كثيرة؛ فالغنوشي قال، معلقًا على ملاحظة صحافي يستجوبه: «كنتم في التسعينات (من القرن الماضي) شديدي القرب من السودان الإسلامي. وتمتعتم أيضًا بجواز سفر سوداني»(١٤) يبادر، ولا نخاله إلا متبرمًا، إلى فك نفسه من ارتباط قديم يلوح في كلامه كأنه التهمة: «على امتداد ثلاث وعشرين سنة في المنفى، لم أقض غير شهر واحد في السودان في حين أنني زرتُ تركيا عشرات المرات»(١٥). وفي هذا الصدد نلمس نزوعًا غير معلَن إلى التخلص من كل ما يذكّره بالسودان وتجربة حكم حسن الترابي على الرغم من أن كثيرًا من إسلاميي تونس كانوا يرون، حينها، في التجربة السودانية فرصة جيدة لنجاح المشروع الإسلامي، ومن أن بعضهم ما زال يرى في حركة النهضة جزءًا من حركة الإخوان المسلمين(١٦).

هذا الميل إلى المنوال التركي يعكس وعيًا بأن الفكر الإسلاموي العربي لم يستطع إنتاج رؤية للإسلام تتحول في الواقع الاجتماعي والسياسي المحلي والدولي إلى تجربة جديرة بالاحترام. وعلى هذا الأساس، يبدو لنا أن

(١٢) تأكيد هذا يحتاج إلى دراسات. ولا يوجد إلى حد الآن، في ما نعلم، بحث نظر في دور إسلاميي تونس في تطوير مقولات الإخوان أو التأثير في أطروحات إسلاميي تركيا.

(١٣) الغنوشي، «حركة الاتجاه الإسلامي».

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) يقول حمادي الجبالي في الحوار المشار إليه آنفًا: «كنا جزءًا من حركة الإخوان المسلمين. وما زلنا كذلك على نحو من الأنحاء». وفي قوله: «على نحو من الأنحاء (d'une certaine manière.…)» إقرار بأن تحولًا ما في علاقة النهضة بالإخوان قد حدث، ولكنْ كيف؟ وأين؟ هذا أيضًا يحتاج إلى تدقيق.

الغنوشي بمثل هذا الخطاب كأنما يعمل على النأي بنفسه عن الإسلاموية العربية التي كانت منذ تبلور معالم الإسلام السياسي في تونس منبعًا ومورِدًا. وقد أجاب الحبيب المكني، أحد أبرز قيادات الاتجاه الإسلامي (حركة النهضة الآن) في ثمانينيات القرن الماضي عن السؤال: فيمَ تختلف حركة الاتجاه الإسلامي عن جماعة الإخوان المسلمين؟ كما يلي: «نشترك مع الإخوان المسلمين في مصر والسودان وسوريا في القاعدة الإيديولوجية. لدينا نفس الفهم للإسلام في المستوى النظري والإيديولوجي»(١٧).

لكن ينبغي الإشارة في هذا الإطار إلى أمر لافت وهو أن إقرار قادة «الاتجاه الإسلامي» بأن الإسلام السياسي في تونس كان يتحرك في المدار الإخواني العربي لم يكن إقرارًا يذهب إلى حد تقديمه استنساخًا أو تقليدًا. كان ثمة ميل إلى إسباغ بعض الخصوصية على المشروع الإسلاموي التونسي. هكذا بيّن الحبيب المكني: «إن ما يميزنا هو التكيف مع الواقع. إننا حركة تونسية. والمجتمع التونسي مختلف عن المجتمع المصري أو المجتمع السوداني. ففي السودان يتعلق المجتمع بإسلام تقليدي. والمجتمع التونسي مجتمع فتي تخترقه تيارات غير إسلامية كثيرة. وهو مُهيَّأ للتعددية. إن حركتنا ليست حركة دينية. إنها حركة فتية اختارت إسلامًا فتيًا متأقلمًا مع واقع محدد. وإن مجرد قبولنا بالشيوعيين يجعلنا نختلف عن الإخوان في مصر أو في السودان»(١٨). وفي حوار مع عبد الفتاح مورو، القيادي المساهم في تأسيس حركة الاتجاه الإسلامي، نقف أيضًا على حرص شديد من الإسلاميين التونسيين على إظهار تجربتهم تجربةً خاصة بهم. كان ذلك بمناسبة الإجابة عن سؤال عن المقاييس التي اتُّخذت بموجبها الجمهورية الإسلامية في إيران مرجعًا للإسلاميين في تونس. يقول عبد الفتاح مورو بنفي قاطع: «إنها لم تكن لنا مرجعًا أبدًا... نحن التونسيين لنا خصوصيتنا... إن الثورة الإيرانية غير مؤهلة بأن تقدّم لنا، نحن التونسيين، حلولًا»(١٩).

إن مثلَ هذا الإلحاح على خصوصية الطرح التونسي إيجابي في المطلق؛ فهو يستدعي في الآن نفسه خصوصية المجتمع التونسي. لكن التحرك في هذا الاتجاه يمكن أن نجده في خطابات إسلاموية كثيرة يدّعي أصحابها أنهم يمارسون أنشطتهم التأويلية تحت المظلة الوطنية، بما فيها من طبائع وذهنيات وقيم محلية. لذلك، يبدو أن التشديد النظري على الخصوصية يبقى مجرد شعار ما لم ينهض على إثباتات عينية. فنحن لا نفهم، على سبيل المثال، دلالة القول إن المجتمع التونسي «مجتمع فتي»، فهذا مخالف للمعقول التاريخي والجغرافي. كما لا نفهم على وجه التدقيق دلالة القول إن نهضويي تونس يشتغلون على مشروع صياغة «الإسلام الفتي».

ومن دون مزيد من التوسع، يرى هذا البحث أن بذل الجهد من أجل إبعاد «الإسلام التونسي» و«المجتمع التونسي» عن المشترك في الأدبيات الإسلاموية يعني من الناحية النظرية وضْع ملامح غير معتادة

(17) Chris Kutschera, «Tunisie: Habib Mokni, le M.T.I, l'Islam et le pouvoir,» *Les Cahiers de l'Orient*, no. 7 (3ème trimestre) (1987).

(١٨) المصدر نفسه.

(19) Jean-Paul Chagnollaud, «Au nom des grands principes de l'Islam,» (entretien avec Abdelfattah Mourou), *Confluences Méditerranée*, no. 3 (Mars 1992).

لإسلاموية تونسية، وهذا مبدئيًا علامة إيجابية قد يُفهَم من خلالها وجود إمكانية أخرى غير المتحققة الآن في أكثر من بلد عربي وإسلامي. ولا ريب في أن تحقيق هذا المطلب يحتاج إلى أمريْن على الأقل: توفير سياق للاجتهاد في الدِّين يختلف نوعيًا عن السياقات التي أنتجتْ إلى اليوم أغلب الأدبيات الإسلاموية. والوعي بأن إشاعة خطاب تجديدي في الإسلام ينبغي ضرورةً ألا يكون مجرد خطة، قد لا ترقى إلى مستوى المنهج لتحقيق هدف مباشر منها هو تجنيب «الإسلام التونسي» الموعود الاصطدام بـ«المجتمع التونسي».

لا شك في أن المجتمع التونسي ليس «مجتمعًا فتيًا»؛ فقد استطاع الفاعلون فيه منذ قرن ونصف قرن على الأقل أن يصوغوا له مسلكًا في التحديث والتنوير هو عند الدارسين المتخصصين محل إجماع. وعمليات الاجتهاد الكبرى في مقاطع مهمة من تاريخه تؤكد أن حظوظ العلمنة فيه كبيرة. وليست العلمنة انسحابًا قطعيًا من الفضاء الدِّيني ونُفْرَةً منه، ولكنها إنتاج لوضع تأويلي جديد تتشكل بمقتضاه علاقات غير تقليدية بين المجتمع والدِّين. ويبدو أن نجاحًا مهمًّا تحقق في هذا المضمار. والتحدي الذي قد يعطل المشروع الإسلاموي في تونس اليوم يكمن في مدى قدرة أصحابه على صوغ رؤية ترسّخ الأبعاد التحديثية والتنويرية التي انخرط فيها المجتمع انخراطًا عميقًا. ويَصعب تحقيق ذلك من دون النجاح في مد الجسور إلى النخبة التونسية لا النخبة المعلمنة فحسب، وإنما الشديدة التطرف في علمانيتها أيضًا؛ فلهذه النخبة حضور فعال في مواقع عالية الحساسية مثل الجامعات والمؤسسات الثقافية والإعلامية.

وما ينبغي تسجيله في هذا السياق هو أن هذه النخبة التونسية تعتبر نفسها حاجز الممانعة والصمود ضد كل مشروع يعيد النظر في المكتسبات الحداثية، على الرغم من أنها (أي النخبة) لا تحظى بالتأييد اللازم بين الناس. وليس المقصد من فكرة مد الجسور إليها تواصلًا سياسيًا يحقق درجة من القبول بالإسلام السياسي بين أطياف الفعل السياسي في تونس؛ فهذا مقصد قد يتحقق بأكثر من وسيلة، إن ما نعنيه هو إنتاج معرفة في الفلسفة السياسية مؤصلة في الإسلام نصًا وثقافة بعيدًا عن مسالك الارتماء البراغماتي في حداثة ليست بالتأكيد أصلًا في تفكير الإسلامويين اليوم. وهذا لا يعني بالتأكيد أيضًا أن الذين يدافعون في تونس عن المكتسبات الحداثية هم حداثيون حقًا؛ فليس من المبالغة القول إن «الفكر التونسي» منذ حوالى ثلاثة عقود لم يمارس الحداثة ممارسة إنتاجية ولم يسع إلى تأصيلها، بل كان في العموم إمّا مجرد مروّج لحداثة الآخَرين وإما واقفًا على أطروحات قلةٍ من الحداثيين التونسيين يجترّها.

أمام حالة النفور بين الفريقيْن يتشكل سؤالان: هل يتوافر لدى إسلامويي تونس من الكفاءة الاجتهادية والجرأة على اختراق حصون الإسلاموية السياسية العربية ما يؤهلهم لمد تلك الجسور من أجل التفاعل النقدي المتبادَل؟ وهل يَقْبل علمانيو تونس بتديين الفضاء العمومي؟ إن الإشكال المباشر يكمن إذن في وجود صدام صريح وعميق بين المشروع الإسلاموي في تونس وتاريخ التحديث المعلمَن.

إن قدرة الإسلام السياسي في تركيا على إثبات جدارته في المشهد السياسي المحلي والإقليمي والدولي وفرت للنهضويين إمكانًا جيدًا لعَرْض مشروعهم في الحكم على أساس أنه تشابك مثمر بين عقل اجتهادي تونسي ورؤية تأويلية معاصرة للإسلام في تركيا. غير أن ما يلاحَظ هو أن مثل هذا الخطاب، يبقى في

الظرف الراهن، وعلى الرغم ممّا فيه من إغراء، مجرد منتوج خطابي سياسي في فضاء تونسي شديد الحساسية من مشروع تديين الحياة السياسية التونسية.

أتاتورك وبورقيبة: التاريخ والإسلاموية

يرى هذا البحث أن كلًّا من الزعيمين مصطفى كمال والحبيب بورقيبة سلك سبيلًا خاصة به وهو يضع بلده على طريق الحداثة والعلمنة. ونشير في هذا الصدد إلى أن الفرق النوعي بينهما يكمن في نوع التعاطي مع الإسلام تاريخًا وتشريعًا؛ فإذا كان أتاتورك قطع تركيا الجديدة عن مجالها الحضاري والتاريخي[٢٠] ودفع بها في اتجاه «الغَرْبَنَة» (Occidentalisation) سيرةً ومصيرًا، فإن بورقيبة تزعّم مشروعًا تجديديًا انطلاقًا من اجتهاد «ثوري» في الإسلام. وبقطع النظر عن معقولية هذا المشروع، ظل بورقيبة «وفيًا» لمجاله الروحي والتاريخي وإنْ كان مسكونًا بحب جنوني لأوروبا عامة ولفرنسا على نحو خاص. وعلى هذا الأساس، لم تقع مشكلات عويصة بينه وبين عموم الناس من جهة، وبينه وبين النخبة المُعَلْمنة من جهة ثانية.

لقد نجح أتاتورك في صناعة أمة (Fabrication d'une nation) حتى بالمعنى المباشر للعبارة[٢١]، وما لم يتأت له طوعًا أنجزه بالإكراه[٢٢]. وكان لبورقيبة أيضًا توجه قريب من هذا؛ فهو حرص على تسويق الأيديولوجيا الوطنية تحت عنوان «القومية التونسية»، وظهرت في هذا الشأن أدبيات كثيرة، بل إن المؤسسات والهيئات الرسمية كانت تسمّى مؤسسات وهيئات قومية وليست وطنية. ولعل ذلك يعود إلى مفهوم الدولة القومية (Etat-nation) في أوروبا الحديثة، ذاك الذي تأثر به بورقيبة وغيره من زعماء حركات التحرير الوطني. غير أن الفكرة القومية في الرؤية البورقيبية لا تنفي اشتراك تونس مع البلاد العربية الأخرى في هذا الانتماء. ولم تكن الفكرة القومية الأتاتوركية على هذا النحو، بل كانت عرقية في الأساس. ولذلك نقول إن كلًّا منهما بنى وطنًا غير أن أحدهما يختلف عن الآخر في هوية الوطن الذي بنى. والاختلاف لا يكمن في المنهج الذي تحقق به كل وطن كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين[٢٣]؛ فأصل الاختلاف يكمن في تصور هذا الوطن.

وأتاتورك إذْ يستحدث للأمة التي بَنَى الوسائل كلها من أجل إبرازها وجودًا متبرئًا من روابطه ومسؤولياته وموقعه الجغرا-سياسي التقليدي، يشق طريقًا إلى بناء وطن تركي جديد على أسس ثلاثة لم تجتمع في أي

(٢٠) الإجراءات التي نفّذها مصطفى كمال في هذه المسألة كثيرة وتتعلق باللباس واللغة والتاريخ والفن والتعليم. راجع، لمزيد من التوسع في هذه الإجراءات، على سبيل المثال: Jacques Benoist-Méchin, *Le Loup et le léopard. Mustapha Kémal ou la Mort d'un empire* (Paris : A. Michel, 1954), chap. 5: Mustapha Kemal arrache la Turquie à l'Islam 1922-1924.

(٢١) تكونت لإنجاز هذه الوظيفة في سنة ١٩٢٩ جمعية أكاديمية (جمعية التاريخ التركي) منوط بها البحث والتنقيب في كل مادة تاريخية تقدم ما يساهم في نحت الهوية التركية الخالصة.

(٢٢) نقصد جميع القوانين والمراسيم التي تحجر على الأتراك سلوكًا معينًا وتفرض عليهم سلوكًا آخر. من ذلك، على سبيل المثال، منع غطاء الرأس الذي كان سائدًا في الزمن العثماني واستبداله بالقبعة الأوروبية.

(٢٣) مِنَ الذين حصروا الاختلاف في المنهج الطاهر بلخوجه في مذكراته عن بورقيبة: Tahar Belkhodja, *Les Trois décennies Bourguiba: Témoignage*, les témoins de l'histoire (Paris: Publisud; Arcantères, 1998), p. 24.

صياغة وطنية عربية وإسلامية: القومية واللائكية[٢٤] والجمهورية. ولم يكن مصطفى كمال أبًا للأتراك (أتا-تورك/ Ata-turk: أي أبو الأتراك)[٢٥] فقط، بل كان ظله على شعبه ثقيلًا أيضًا؛ فقد أريد له، ذهابًا في التعظيم مذهبًا بعيدًا، أن يكون في وَضْعٍ صَنَمي يتأله به ويتنزه في نزعة شديدة التعصب تجعل سيرته سيرةً للوطن كله[٢٦].

لا ريب في أن مصطفى كمال بنى وطنًا قوميًا، ووفّر له أسباب التقدم وربطه بأوروبا ثقافة وقوانين وسلوكًا. ولكن عملية انتزاع هذا الوطن القومي الجديد من روابطه التاريخية كانت شبيهة بعملية انتقام أعمى من الماضي، عبر إجراءات تبدو مصطنعة وموغلة أحيانًا في السذاجة. نقصد على سبيل المثال الكيفية التي عمّم بها الحرف اللاتيني بديلًا من الحرف العربي. فمع أن المتخصصين التربويين بيّنوا له أن هذا عمل ينبغي أن يستغرق سنوات ليُعطيَ أُكله، قرر أن تتم العملية في ثلاثة أشهر ليس أكثر. وأُجبِرَ كل من كانوا بين ست سنوات وأربعين سنة من العمر على العودة إلى المدرسة لـ«غسل» الألسن من الحرف العربي وتعلم التركية بالرسم اللاتيني. ولا شك في أن هذه التجربة وما يدخل في سياقها يسهلان على الضمير الجمعي التركي اعتبارها تعديًا على الانتماء والهوية كما يسهلان تخزينها لوقت الحاجة. فبقدر ما كان للأتاتوركية من فضل في بناء تركيا القومية والعلمانية والجمهورية، كانت على نحو من الأنحاء صادمة للثقافة والتاريخ. وليس مستغربًا بعدئذ أن يظهر في تركيا، وقد تراخت القبضة الأتاتوركية، تيار يدعو إلى إعادة أسلمة تركيا (réislamisation).

الاتجاه العنيف نحو قطع تركيا من مجالها الحضاري لا يبرز عند بورقيبة في تونس؛ فعلاقته باللغة الفرنسية كانت متينة من دون أن تُفسِد علاقته بالعربية. وكان يراها لغة المستعمِر ولكنها بالنسبة إليه ضرورة ثقافية للانفتاح على العالم والتحاور معه وإيصال الصوت إلى المحافل الأممية. والأهم من ذلك أنه كان يعتبر الفرنسية عاملًا مهمًّا من العوامل المؤهلة لصوغ ملامح شخصية وطنية تونسية وبناء ذهنية

(٢٤) نشير إلى أن دستور ١٩٢٤ نص في مادته الثانية على أن «دين الدولة التركية هو الإسلام»، ولكن سرعان ما وقع إلغاء هذه المادة. كان ذلك في ١٠ نيسان/ أبريل ١٩٢٨ حيث تم تغييب كل إحالة مرجعية على الإسلام ووقع التنصيص على لائكية الدولة التركية. وهذا نادر الحدوث في مختلف دول العالَم (قد لا يتجاوز عدد الدول التي تنص دساتيرها على اللائكية العشر دول)، ولا وجود له في أي دولة عربية وإسلامية.

(٢٥) لقب أسبغه البرلمان التركي عليه بمناسبة صدور مرسوم يفرض على كل تركي أن يحمل لقبًا. وكان ذلك في ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٤. ويمكن أن نستحضر في هذا السياق شَبَهًا بين مصطفى كمال وبورقيبة، ولا ندري إن كان ذلك يعود إلى رغبة في محاكاة الثاني سيرة الأول أم لا؛ فلقد منح البرلمان التركي مصطفى كمال بمناسبة انتصاره الكبير على الجيش اليوناني لقبًا تشريفيًا وهو «**الغازي**»، وكان ذلك في ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٢١. ورأينا بورقيبة بعد زمن لا يُذْكَر اسمُه إلا مسبوقًا بعبارة «**المجاهد الأكبر**»، وهذا أيضًا تشريف قيل إن المجلس القومي التأسيسي الذي قرر يوم ٢٥ آب/ أغسطس ١٩٥٧ إلغاء منصب الباي وانتخاب بورقيبة رئيسًا قرر في الوقت نفسه أن يمنحه هذا اللقب. (يذكر راشد الغنوشي أن بورقيبة هو من أطلق على نفسه هذه الصفة، في مقاله سابق الذكر: «حركة الاتجاه الإسلامي سلف النهضة.. السياقات والآثار»، وإنْ كنا لا نعلم على جهة اليقين إن كانت هذه العبارة من باب رغبة مطلقيها في التشديد على أن الزعيمين متشابهان حتى في الألقاب أم لا، فإننا نرجح، في ضوء قراءة تحليلية لمسارهما الفكري ومَراجِعهما الثقافية، أنهما في العمق مختلفان.

(٢٦) نستحضر في هذا المقام ما يُعرف بقانون ماي [أيار] ١٩٥١ الذي يُعاقَبُ بمقتضاه كل شخص يسيء إلى ذكرى أتاتورك بالسجن من سنة إلى ثلاث سنوات.

جماعية عصرية(٢٧). وهذا لا يعني أن تكون الهوية التونسية ممزقة بين مجالين حضاريين. المقصد عند بورقيبة هو ألّا تكون الثنائية اللغوية (bilinguisme) احترافًا تقنيًا فحسب، وإنما أن تكون أيضًا مدخلًا إلى العالم الحديث وفعلًا فيه وسبيلًا إلى الثنائية الثقافية (biculturalisme). وهذا موقف ينم عن وعي بأن اللغة الأم حين تكون في مجتمع عاجز عن الإبداع لا يمكنها أن تكون إلا محدودة بحدوده. ولذلك، فإن إتقان لغة أمة متطورة يساعد على الولوج إلى العصر الحديث نظرًا إلى الصلة الوثيقة بين اللغة والثقافة. والقرار بأن تكون الفرنسية لغة ذات شأن في تونس لن يكون قطعًا على حساب العربية: «إن تونس لا تُنكِر شيئًا من تاريخها الذي كانت العربية فيه وسيلة التعبير. غير أنها تعرف جيدًا أيضًا أنه بفضل حُسْن استخدام لغة كاللغة الفرنسية تساهم بقوة في ثقافة العالَم وحياته العصرية»(٢٨). هذا الموقف يمكن مناقشته من حيث عدم الانصراف إلى البحث في مشروع تطوير العربية واتخاذها لغة علم وتقدم. لكن بورقيبة ما كان عروبيًا أو قوميًا حتى تُفتَح في شأن أطروحته من اللغة العربية قضية للنقاش، ولكننا نعلم أنه في هذه المسألة تحديدًا لم يكن أتاتوركيًا؛ كان بورقيبة بورقيبيًا.

يحسُن التنويه ههنا بأن مشروع إعادة الأسلمة مشروع خاص جدًا في تركيا، ويندر الظفر بشبيه له في سائر البلاد العربية والإسلامية(٢٩)؛ فإعادة الأسلمة تتجه رأسًا إلى المؤسسة والقوانين والتشريعات، ولا تتهم الناس في دينهم. وقد انتبه بعض الدارسين إلى هذه المسألة وبيّن أن ذهاب مصطفى كمال إلى إقحام تركيا في علمانية موغلة في التطرف قد تجاوز حتى المنوال الفرنسي الذي أحب أن يستنسخه(٣٠). كان في أغلب الإجراءات التي اتخذها ذا نزعة استئصالية لكل ما يُذَكّر بتركيا العثمانية لا باعتبارها سببًا في تخلّف الأتراك فقط، وإنما لأنها ورّطتهم أيضًا في تاريخ وثقافة وانتماء ابتعدوا بها عن ذاتيتهم الخاصة؛ فمشروع إعادة الأسلمة يندرج إذن في مشروع نقيض هو إعادة ربط تركيا بمجالها التاريخي والدِّيني، وفك الارتباط الشديد الذي ابتدعه مصطفى كمال بين تركيا وأوروبا، ذلك أن هذه مسألة اشتباك ثقافي حاد بين رؤيتين متعارضتين. وما كانت البورقيبية مُحْدِثة في النسيج الثقافي اختراقات كبرى تتطلب مشروعًا ينسف ما راكمَتْه. والخزان الخفي الذي كان يَحفظ لعموم الأتراك انتماءهم التاريخي الإسلامي وروحانيتهم في وجه العلمنة الأتاتوركية المفرطة لم يكن موجودًا في تونس الحديثة على الرغم من النزوع البورقيبي إلى بناء «أمة تونسية» شديدة الاقتراب من أوروبا.

كان بورقيبة يحرص على التمييز بين الإسلام رسالةً وعلماء الدِّين المنحرفين عن فهم مقاصدها السامية. وكان فوق ذلك على وعي بأن سبيله مع الإسلام ليست سبيل أتاتورك. لقد انتقد أطروحتَه في أنقرة بالذات مقر أتاتورك وأمام البرلمان التركي في خطاب له شهير يوم ٢٥ آذار/ مارس ١٩٦٥، فمما جاء

(٢٧) راجع هذه الأطروحة في خطابه «الانفتاح المزدوج على العالم» (Une Double ouverture au monde) الذي ألقاه في العاصمة الكندية في ١١ أيار/ مايو ١٩٦٨ بمناسبة انعقاد قمة فرنكوفونية. راجع نص الخطاب بالفرنسية على الموقع الإلكتروني:
<www.ressources-cla.univ-fcomte.fr>.

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) يبدو أن إيران البهلوية هي الدولة الوحيدة التي كانت في العالَمين العربي والإسلامي شديدة الشبه بتركيا الكمالية.

(٣٠) راجع في هذا الصدد: Jean-Paul Burdy et Jean Marcou, «Laicité/Laiklik: Introduction,» *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, no. 19 (Janvier-Juin 1995).

فيه: «ينبغي ألا ننسى أن الإسلام بالنسبة إلى العرب قد سبق الدولة. أنشأ القوانين قبل أن تكون. فإلى جانب الدولة ومعها، ينبغي للإسلام أن يقود (الأمة)... فهذان ركنان نحرص على أن يتكاملا بدل أن يتنافرا»(٣١). وممّا ورد فيه أيضًا في مقام الاستنتاج: «ليس للدين ضلع في ما تسبب من تخلف للمسلمين... إن رأينا في هذه المسألة يختلف عن هذه الحلول الجذرية»(٣٢).

بهذا الطرح الفكري تكتسب البورقيبية طابعها الخاص في العلمنة، وتنأى عن التورط في إثارة العداوة مع الدِّين. وعلى هذا الأساس يكون الجمع العشوائي بين الكمالية والبورقيبية فاقدًا الصدقية. ومن الأمثلة لهذا الجمع العشوائي بينهما ما جاء على لسان الغنوشي وهو يبحث في أسباب الانحطاط؛ فقد ذهب إلى أن من عوامله: «انفلاتًا بالجملة من ربقة الدِّين بزعم إعاقته لحركة التطور. وهو ما توهمه وفعله العلمانيون في بلاد الإسلام كبورقيبة وأتاتورك ممن اتهموا الدِّين بالجمود فاستهدفوه»(٣٣). وَسَمْنا الجمع بينهما بالعشوائي على الرغم من أننا نتصور أن الغنوشي لا تخذله سعة اطلاعه عن الظفر بالفروق بين الرجليْن. ولا شك عندنا في أنه كان يقصد إلى أن يحشرهما في إناء واحد قصدًا لسببين على الأقل: التنفير من بورقيبة لأنه نسخة من أتاتورك الذي قضى على الخلافة بما تمثّله لدى العامة من رمزية روحية وبما يعنيه ذاك الفعل من عدوان على الإسلام من ناحية، وتهيئة الوجدان المنفعل كَمَدًا لاحتضان الإسلام العائد بعد ضياع من ناحية أخرى(٣٤). فإذا كان المنتوج الثقافي الكمالي قبِلَ بالإسلام السياسي طرفًا رئيسيًا في صوغ مستقبل آخر لتركيا، فإن المنتظَر هو أن يقبل المنتوج الثقافي البورقيبي بمآلٍ آخر لتونس. ولكن، هل التقارب الظاهر للعيان بين المسارين هو في العمق كذلك حقًا؟ وهل كان مشروع مصطفى كمال في التحديث عمومًا وفي علمنة المجال الثقافي تخصيصًا هو نفسه مشروع بورقيبة؟ وهل ثمة ما يفيد بأن سياق استلام الإسلام السياسي الحكم في تركيا هو نفسه السياق الذي يتحرك فيه حزب حركة النهضة اليوم؟ وهل يكفي التقارب في فهم مقاصد الدِّين ليكون الفعل في الأرض هنا وهناك متشابهين؟ ألا يمكن أن يكون العاملان الاقتصادي والإداري فعالين في إنجاح تجربة في بلد معيّن وإفشالها في بلد آخر؟

إننا نميل في المطلق إلى أن مسألة المرجع والأنموذج والمنوال من المسائل التي يغشاها ضباب فكري وأيديولوجي كثيف. وقد عانى بسبب منها الفكرُ الإصلاحي العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وما زال يتخبط فيها. ففي استدراج سياق وبيئة وذهنية إلى غير منابتها، وزعم أنها ممّا يمكن أن يُقتبس، مغالطات كثيرة. إن خطابًا كهذا، إنْ لم يكن ادعاءً خالصًا، لن يكون إلا تعمية على حقائق الاجتماع السياسي وتجاوزًا لخصوصية الأنساق الثقافية والتاريخية. فلا تجربة، في ما نرى، أكدتْ نجاحها وقد

(٣١) نقلًا عن أحمد المستيري من مقدمته لكتاب:
Nazli Hafsia, *Le Contrat de mariage en Tunisie jusqu'en 1956* (Carthage, Tunisie: Cartaginoiseries, 2005), p. 8.

(٣٢) نقلًا عن: Amor Chadli, *Bourguiba tel que je l'ai connu: La Transition Bourguiba-Ben Ali* (Paris: Berg Edition, 2010).

(٣٣) راشد الغنوشي، «حركة النهضة في السياق التاريخي للمشروع الإصلاحي،» (حزب حركة النهضة)، على الموقع الإلكتروني: <www.ennahdha.tn>.

(٣٤) أوحى لنا بهذه العبارة عنوان مقال لعياض بن عاشور: Islam perdu, islam retrouvé. راجع نص المقال في: Yadh Ben Achour, «Islam perdu, Islam retrouvé,» dans : *Annuaire de l'Afrique du Nord*, (Paris : Editions du CNRS, 1980), pp. 65-75.

جاءت بها الأقدار من خارج مجالها الحميم. وفي التاريخ ركام من العبر يمكن تقليبها بيسر ليظفر الباحث بفشل كل حل حضاري يجري اجتلابه من خارج بيئته التي نشأ فيها. نقصد: إن لكل مجتمع عبقريته الخاصة وإبداعه الخاص ومهاراته الخاصة، وهي جميعًا تنضج داخل سياقها ووفق شروط مجتمعية تتناسَب وأحوال المجتمع وثقافته ودرجة وعيه.

هذا يعني مبدئيًا أن الترويج للأنموذج «الإسلامي» التركي، باعتباره الأنموذج الأشد قربًا من «إسلام» حركة النهضة التونسية، ينبغي وضعه في خانة الممارسة الدعائية وفي إطار الجهد الذي يبذله «نهضويو» تونس لتقليص مساحات التباعد بينهم وبين النخبة اليسارية والعلمانية التي تدّعي الدفاع عن الحداثة والقيم المدنية اللصيقة بها، وتقف في عناد صلب وغير مفهوم غالبًا، ثقافيًا وحتى أيديولوجيًا في وجه كل خطاب ديني مهما يكن مأتاه. وحين يتوهج «إسلام» حزب العدالة والتنمية التركي مخترقًا الطبقة اللائكية السميكة التي طبع بها مصطفى كمال كل مناحي الحياة، وحين يستطيع هذا الحزب ببراعة نادرة أن يتكيف مع التشدد اللائيكي وأن يصوغ مقولاته الدِّينية صَوْغًا مدنيًا على نحو فج أحيانًا، فإن ذلك لا يمكنه أن يكون من الناحية النفسية على الأقل إلا لحظة تاريخية مهمة للتخفيف من الضغوط المركّبة التي رزحت تحتها حركة النهضة عقودًا.

إن ما يركز عليه خطاب «النهضة» في مسألة المرجع هو التشابه بين مساريْ الدولة الكمالية والدولة البورقيبية. والتشابه أمر لا يمكن إنكاره في الظاهر على الأقل، وليست «النهضة» من أدركتْه؛ فقد كان بورقيبة نفسه يرغب في إظهار نفسه مؤسسَ تونس الحديثة كما كان من قبله مصطفى كمال. ولكن، ينبغي الحذر حين الانخراط في مثل هذه القراءة التاريخية؛ فالقياس في التاريخ أمر يعسر تطبيقه. ولذلك، فإن المقاربة المقارنية التاريخية التي إذا لم يجرِ فيها استحضار بوعي مرهَف أن لا تاريخ خارج مكان معلوم وزمان معلوم، لا توصل إلا إلى مغالطات تاريخية، وهذا يعني أن خطاب الترويج للأشباه والنظائر في الأنساق المجتمعية المتعددة يدخل أغلبُه في الأمنيات أو الأوهام التي تُكْره التواريخ على أن تكون تاريخًا توحيديًا. إن أطروحة الأشباه والنظائر في هذا المجال أطروحة للتزييف، وإنْ كنا لا ننفي ما بين المجتمعات من تشابه يظل في حدوده الصورية. وهو حين يتجاوز ذلك لتُبنى عليه استنتاجات غير تاريخية ينقلب إلى أيديولوجيا للتوظيف السياسي. يَسهُل العثور على أوجه شبه كثيرة بين بورقيبة وأتاتورك، ولكن في مداها الصوري فقط. ومؤدى هذا أن بورقيبة لا يمكن موضوعيًا أن يذهب في تشبهه بمصطفى كمال إلى ما يفهمه «نهضويو» تونس اليوم.

البورقيبية والإسلام: اجتهاد في العَلْمنة

لم يحمل بورقيبة الإسلام مشروعًا سياسيًا، بل ما كان يرى للتحديث من طريق غير طريق بناء دولة وطنية على الطراز الغربي، وهذا أمر لم يكن يخْفيه، بل كان شديد الإيمان به لأنه يمثّل جوهر عقيدته الوطنية. لكن ما ينبغي التنبيه عليه كذلك هو أن بورقيبة صرف جهدًا كبيرًا ومتصلًا لتحييد الفضاء الدِّيني من ناحية وللاستحواذ عليه من ناحية ثانية، من دون أن يطرح نفسه خصمًا للإسلام، وهذا توجُّه يجب عدم إغفاله في دراسة علاقة بورقيبة بالإسلام.

إن كثيرًا من النقد الذي لحق ببورقيبة في هذه المسألة يحتاج إلى مراجعة حقيقية؛ ففي عدد غير قليل من الدراسات خلْط بين موقف بورقيبة من الإسلام وموقفه من رجال الدِّين الزيتونيين الذين يمثّلون الإسلام في تونس. ومن الأمثلة لهذا الخلط ما جاء في المقطع التالي: «ما كان بورقيبة ليستطيع أن يرى في الإسلام إلا معرقلًا لمشروعه السياسي. ففي رأيه لم يكن الإسلام سوى نفي للتطور والتقدم... وبالنسبة إلى المتغربنين مثله، فإن المدينة الفاضلة التي يفاخر بها الزيتونيون ما هي إلا خرافة مضى زمنها»(٣٥). مجال الخلط هو أن بورقيبة كان يناهض الإسلام مناهضته للزيتونيين. ولا نعلم على وجه التحديد القرائن التي سمحت لصاحب هذا الرأي بجعل الإسلام وعلماء الزيتونة شيئًا واحدًا عند بورقيبة؛ فلقد قلّبنا في خُطب بورقيبة وآرائه الصريحة والمباشرة ولم يتسن لنا الظفر بمعطى يبيح الذهاب إلى ما ذهب إليه ذاك الرأي. لذلك، نلح على أن القراءة الموضوعية والمحايدة وحدها توصل الدارس إلى موقف علمي.

ونخال أن مثل هذه التخريجات الأيديولوجية آتية من مشكلة ثقافية وتاريخية تسكن الذهنية المتدينة عمومًا، ومفادها أن المعبّرين الرسميين عن تعاليم الإسلام -أي العلماء- يتطابق علمهم مع الإسلام، وهذا خطأ تاريخي جسيم سببه إسقاط البُعد البشري عن أقوال العلماء، وإخراج عامليْ الزمان والمكان من الظروف التي يُذيع فيها العالِم رأيه.

يمكن استدعاء نوع آخر من التعاطي المغلوط مع المسألة البورقيبية والدِّين، وهو الذي يقوم على العداء السياسي. ولا شك في أن الإسلامويين هم أبرز من يجسد هذه الحالة؛ فلما كان مرجع مشروعهم السياسي والثقافي فَهْمهم للإسلام والوظائف المجتمعية الموكلة إليه، ولما كان مرجع بورقيبة في التحديث غير مشروعهم استحكم العداء بين الطرفين. وهذه مشكلة من أكثر المشكلات ضررًا على الأطروحات الإسلاموية نفسها قبل أن يلحق الضرر بالإسلام دينًا؛ فالغالب على الاتجاهات الإسلاموية التي تُقدم نفسها بديلًا سياسيًا هو نزوعها إلى احتكار الإسلام فهمًا وتأويلًا. والواقع أن القضية تتجاوز الإسلاموية السياسية لتشمل كل توجه يتخذ من المطْلَقات والغيبيات سندًا. والأديان بصفة عامة، باعتبارها عند المؤمنين بها روح الله وكماله وتمامه، تغري الإنسان فردًا أو جماعة بأن يكون صفيًا لله أو وكيلًا عنه أو ظلًا له أو سرًا من أسراره. ومن هنا يتسرب بقصد أو من دون قصد نوع من تلبّس البشري بالإلهي، ويحدث تداخل فوضوي بين وظائف النص الدِّيني ووظائف المجتهد فيه. ولا يَعْدِم الدارسُ في تاريخ المجتمعات التي تبني قيمها وتصوراتها على الأديان أن يجد فيها صنوفًا من الانغلاق والتشدد، وميلًا مستمرًا إلى تفجير الصراعات نظرًا إلى شيوع الاعتقاد بأن هذا الطرف أو ذاك يملك الحقيقة الربانية.

الإسلاميون في تونس لا يشذون عن ذلك؛ فَهُم في المحصلة جزء من الجماعات المؤمنة التي تعتقد بأنها تمتلك الحقيقة وبأن رسالتها إنما هي تنفيذ للمشيئة الربانية. وليس بالضرورة أن يفصِح الخطاب الإسلاموي عن هذا الدور ولا أن يكون ظاهرًا على سطح الوعي السياسي، فبمجرد الاندراج في الإسلاموية مشروعًا

(35) Jalel Bahri, «Le Lycée de Rakada, une filière de formation pour les arabisants d'Afrique noire en Tunisie,» dans: René Otayek, dir., *Le Radicalisme islamique au Sud du Sahara: Da'wa, arabisation et critique de l'Occident*, hommes et sociétés (Paris: Éd. Karthala; Talence: Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine (MSHA), 1993), p. 79.

تغييريًا يَحْدث الالتحام الآلي بين البشري والإلهي. وإذ يكون الأمر كذلك، يصبح كل مشروع مجتمعي على غير هذا السمت انحرافًا عن شرع الله.

إن هذا البحث، إذ يسوق هذه الملاحظات لا يهمل أمرًا مهمًّا هو أن الإسلاموية التونسية وضعت نفسها، منذ أن تشكلت تشكلًا سياسيًا، في إطار مدني، وأعلنت أنها لا تمتلك الإسلام وحدها ولا تتكلم باسمه. ورد ذلك في البيان التأسيسي الذي أعلن ولادة حركة الاتجاه الإسلامي: «إن حركة الاتجاه الإسلامي لا تقدم نفسها ناطقًا رسميًا باسم الإسلام في تونس، ولا تطمع يومًا في أن يُنسَب هذا اللقب إليها»(٣٦). ولكن ذلك لا يمنع من التنبيه على أن التداخل بين الدِّيني والسياسي (وليس الدنيوي) لا يمكن أن يكون من دون بروز نزعات استبناء الدِّين والظهور في موقع الذود عن حياضه. وإذْ نتوقف عند هذه المسألة، فليس من باب مَن يرفض إشراك المتدينين في الشأن العام؛ فملاحظاتنا تتنزل في إطار محدد وهو أن التاريخ أثبت باستمرار أن الدِّين كان وقودًا سحريًا للنزاعات الكبرى. وحين تُفرِز الساحة السياسية مشروعًا إسلامويًا يَحْضر التاريخ سريعًا وينشأ إلى جانبه السؤال المربك: كيف يمكن للإسلاموية التونسية أن تكون رائدة لإسلامويات عصرها فتُحْدث خرقًا في المعطى التاريخي وتُنتج معرفة جديدة (وليس خطابًا) يتساكن فيها الإلهي والبشري من دون أن يعتدي أحدهما على الآخر؟

لا يسمح المقام هنا بتفصيل القول في معنى الشرع وكيفيات تنفيذه؛ إذ إن له في هذه الدراسة موضعًا آخر، إلا أن من المفيد الإشارة إلى أن الرغبة في إضفاء الصبغة الإسلامية على المجتمعات، التي هي موضوعيًا مسلمة، تثير كثيرًا من التساؤلات؛ فالإسلاموية، وهي تهدف إلى الأسلمة، كأنها تتحرك في اللامعقول التاريخي والثقافي. والمعنى من هذا أنها غالبًا ما تتعامل مع الدِّين باعتباره حلًّا جاهزًا للتطبيق وتتغاضى عن الأبعاد الزمنية فيه. وكثيرًا ما يطغى على خطابها غموض لا يتبين المرء فيه الفروق النظرية والعملية بين الدِّين والشريعة، بل نكاد لا نعثر على رؤية تفصيلية للشريعة إجراءً ومقصدًا. وينتج من هذا الغموض الاكتفاء بشعار «تطبيق الشريعة» أو «الإسلام هو الحل».

لا ريب في أن رضى الإسلاموية بالتوقف عند هذه الحدود يدفعها إلى إنتاج أيديولوجيا «خلاصية» من ناحية، وخطاب تسحب به الإسلام من كل خطاب آخر وإن ادعى أنه يصدر عن اجتهاد في الإسلام، من ناحية ثانية. ولا يكون مآل عمليات سحب الإيمان من الآخرين اقتحامًا لمجال التكفير، وهو خطِر في ذاته، فحسب، وإنما يكون أيضًا ممارسة نوع من الاعتداء على حرية أولئك الآخرين الذين يَصْدرون هم أيضًا عن اجتهاد في الإسلام. والمثال البورقيبي مثال جيد هذا السياق؛ فقد اعتبر راشد الغنوشي ما جاء على لسان بورقيبة من دعوة الناس إلى إفطار رمضان نوعًا من الاحتيال على الدِّين باسم الاجتهاد.

الأهم من هذا هو أن يُخرج الغنوشي بورقيبة من الإسلام في فتوى يبدو أن الشيخ السعودي ابن باز كان مصدرًا لها: «بورقيبة لم يكن مؤمنًا بالإسلام أصلًا، بل كان يعتبره عقبة. وهذه العقبة يتم تجاوزها... بالحيلة باسم الاجتهاد. بهذا يدعو الناس للإفطار في رمضان... وهذا لا يمكن أنْ يفعله مسلم...

(٣٦) راجع نص البيان على الموقع الرسمي لحركة النهضة: .<www.ennahdha.tn>

حتى مسلم فاسق لا يفعل هذا»(٣٧). والاحتيال على الإسلام ما كان ليكون لو لم يكن بورقيبة «ملحدًا». والرغبة في تسويق صورته باعتباره مجتهدًا مدعاة للاستغراب: «أنا أستغرب من بعض الناس الذين أرادوا أن يُعيدوا تسويق بورقيبة للشعب التونسي والعالَم على أنه مجتهد بينما بورقيبة ملحد معروف»(٣٨). ولئن كنا لا نعلم على وجه اليقين العلة التي طُرد بها بورقيبة من الإسلام سوى قول الغنوشي: «حتى محمد مزالي يشهد بذلك، البحث التاريخي يشهد بذلك»(٣٩)، فإن مجرد التفكير في التكفير أمر يثير كثيرًا من القلق، خاصة إذا صدر عن شخصية إسلاموية في مقام الشيخ راشد الغنوشي.

إننا نغمط الغنوشي حقه إن وقفنا في فتواه عند هذا الحد؛ فلقد قال، في محاولة لبيان أن تكفير الناس ليس من مهامه: «المشكلة ليس أنه ملحد... نحن لسنا محكمة تفتيش نفتش في قلوب الناس: هذا مؤمن وهذا ملحد»(٤٠). وهذا قول ينم عن موقف لا يمكن إلا التنويه به لأنه يعكس وعيًا بأن الإيمان شأن خاص من شؤون الفرد وليس من حق أو من صلاحية أي جهة أن تراقب صدقه أو ضلاله. وحين تُشِيع الإسلاموية التونسية آراء كهذه، فإنها توفر في مستوى الخطاب المباشر على الأقل مساحة من الحرية لا ينمو الفكر والاجتهاد من دونها. ولكن، إن لم يكن في هذه الإسلاموية نزعة إلى «التفتيش» في عقائد الناس، فكيف نفهم صدور «بطاقة تفتيش» في عقيدة بورقيبة؟

الجواب الذي قدمه الغنوشي هو التالي: «مشكلتنا أن بورقيبة كان يريد أن يفرض إلحاده على الناس»(٤١)، وهذا تَوسعٌ في الافتراض ينبغي أن يسنده دليل، فما الذي يجعل الغنوشي يقول إن بورقيبة كان «يريد أن يفرض إلحاده على الناس»؟. الوقائع التاريخية لا توفر إجابة، اللهم إلا إذا اعتُبر بعض «اجتهادات» بورقيبة مُخرجًا له من الدِّين، وهذا يصعب التسليم به من الناحية المبدئية والأخلاقية، أو إذا وقع تَبنّي ما ذهب إليه الغنوشي وهو أن بورقيبة وجماعته كانوا من البداية مشروعًا فرنسيًا يهدف إلى إرباك عقيدة الناس وإخراج الزيتونيين من مسرح معركة الكفاح والتحرير: «تخرجَ جيل تونسي الجلد فرنسي الهوى سرعان ما تمهد أمامه السبيل لافتكاك زمام الحركة الوطنية من الأيدي الزيتونية المتوضئة بعد أن نجح في خداع الناس بما أبداه من غيرة دينية مصطنعة»(٤٢).

لا شك في أن صدور مثل هذه المصادرات على عقائد الناس لا يمكن موضوعيًا تبريره خاصة أن الإسلاموية تطرح نفسها طرفًا في المشهد السياسي التونسي لا جهة دينية رقابية. ومثل هذه «الانزلاقات» يمكن تفسيرها من دون تبريرها؛ إنها تأتي على الأرجح في طور ما زال فيه الإسلامويون داخل مجال الدعوة ولم يخرجوا إلى مجال الفكر. وليست سبيل تلك كسبيل هذه؛ فالدعوة ينهض بها الآمرون بالمعروف الناهون عن المنكر في إطار من الصفوية الأخلاقية التي تسعى إلى حض الناس على المعروف والخير.

(٣٧) «راشد الغنوشي.. الحركة الإسلامية في تونس،» (حوار أجرتْه معه قناة الجزيرة، برنامج «زيارة خاصة»، ١٠/٠٦/٢٠٠٦)، على الموقع الإلكتروني: <http://www.aljazeera.net/programs/privatevisit/2006/6/12>.
(٣٨) المصدر نفسه.
(٣٩) المصدر نفسه.
(٤٠) المصدر نفسه.
(٤١) المصدر نفسه.
(٤٢) راشد الغنوشي، «دفاع الشيخ ابن باز عن الإسلام وأهله في تونس،» على الموقع الإلكتروني: <www.dd-sunnah.net>.

ولهذه السبيل مشكلات أهمها أن القائمين عليها، وهم متطوعون ينشطون خارج كل سلطة رسمية أو مؤسسية، يتسرب فيهم، بطول الممارسة، شعور كأنه اليقين بأنهم قوامون على الحق وبه. ولعلهم في هذا يحولون أنفسهم أو يحولهم المتأثرون بهم إلى قادة تجتمع فيهم خصلتا الدِّين والدنيا. ولا عجب حينئذ أن يتجاوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حده الدعوي ليصبح آلة تحكم في الناس حتى وإنْ كان ذلك بطريقة غير معلنة.

تبرز في هذا الصدد مشكلة أخرى من مشكلات الإسلاموية هي تحويل صراع الاجتهادات المختلفة من عالَم العقل إلى عالم التأثيم والإدانة؛ فـالجهة التي تنتج «مجلة الأحوال الشخصية التونسية» على سبيل المثال، تؤكد أنها تتموقع في دائرة الإسلام ولكن باجتهاد معاصر يراعي مقتضيات الحال. ومع ذلك، أثارت قلقَ شرائح من المؤمنين العاديين في زمن ظهورها من دون أن ينتفض القطاع العُلَمائي الزيتوني «نُصرةً» للإسلام لو كانت تُهدد حقًا ثوابت هذا الدِّين، أو لو كان هؤلاء يمارسون إلى هذا الحين السلطة التي كانت لهم قبل دخول البلاد على خط التحديث العصري. وكانت الإسلاموية الطرف الأكثر إقبالًا على هذه المجلة تسفيهًا لِما فيها وإدانة للقائمين عليها. هكذا رآها محمد الهادي الزمزمي، القيادي الإسلاموي البارز: «لعل أول إجراء اتخذه بورقيبة... يتمثّل في إصداره مجلة الأحوال الشخصية... تلك المجلة التي يَعدها حكام تونس مفخرة لهم حتى أضفوا عليها من القداسة مثلما أضفى الهندوس على البقرة التي يعبدونها من دون الله... وظل بورقيبة يزدهي بها لِمَا تضمنته من قوانين بلغتْ الجرأة على الشريعة الإسلامية ما لم تبلغه في أي بلد عربي أو إسلامي... جاءت هذه المجلة بأحكام ونصوص قانونية مناقضة للشريعة الإسلامية تمام المناقضة»(٤٣).

في اختلاط السبل نحو الحداثة

كان «الإسلام السياسي» باستمرار هدفًا مرغوبًا فيه للتحالف المستمر ضده بين السلطة الحاكمة في تونس والنخبة الحداثية عمومًا، واليسارية خصوصًا، وهو تحالف يمكن تفسيره بلا عناء؛ فكلاهما يرى نفسه عقلانيًا يعمل على تخليص الوطن من التخلف. وكان الدِّين مؤسساتٍ وأنماطَ تفكير وشبكةَ قيم وتاريخًا هو التجسيد الأبرز للتخلف. ومارس التحالف «العقلاني» ضغوطًا شديدة ومستمرة على كل مظهر أو تجل لتفكير أو سلوك ذي منشأ ديني في إطار استراتيجي بعيد المدى. وليس الأمر بمستغرب، سواء في سياق معركة البناء الوطني أو في سياق ربط تونس ثقافيًا بما يعتقد هذا الحلفُ بأنه منبع التقدم والعقلانية. لقد كان «القديم» مرمًى للسهام الحداثية، وما يلاحَظ في ذينك السياقين هو أن الإسلام لم يكن مستهدَفًا باعتباره دين الشعب، فما كان ذلك متاحًا ولا قابلًا للرواج. كان الاستهداف الصريح للمعتقدات والخرافات والقيم التي لا تساعد على العمل من أجل الاندراج في مسار التنوير والتحرر. ولكن، ينبغي أنْ نلاحظ أيضًا أن الإسلام دينًا لم يكن عند ذاك الحلف في موقع يليق به؛ كان ثمة نوع من الجفاء أو التحييد أو عدم الرغبة في إظهار الانتماء الحميمي إليه، وهذا له ما يفسره ثقافيًا: المدارس الفكرية التي تغذى منها العقل الحداثي التونسي والصلات السياسية بالخارج التي كانت تفرض على تونس أن تلتزم

(٤٣) محمد الهادي الزمزمي، تونس: **الإسلام الجريح**، ص ٩١.

صراطًا معلومًا حتى يُقْبَلَ بها طرفًا مستفيدًا من هِبات «العالم الحر» أو مكانًا يَأمَن فيه الحاكم على مُلْكه ويتمتع فيه الحداثي بالرضى والتزكية.

في ضوء هذا التصور، وقع تضييق شديد في مجالات نفوذ الفضاء الديني، ووفر ذلك إمكانات هائلة لنشوء علاقات اجتماعية وثقافية وأخلاقية خارج رقابة ذاك الفضاء، وهو ما ساعد على ذيوع نمط من السلوك التحرري. وما تجدر ملاحظته في هذا السياق هو أن التدين المجتمعي لم يكن تدينًا صداميًا، فلم يكن القيام بالشعائر الدينية مانحًا أصحابها منزلة اجتماعية مرموقة، أي إن المجتمع التونسي لم يكن مُهيأً للانقسام إلى جمهور متدين فاضل وجمهور غير متدين مرذول. فمسألة التدين من عدمه كانت في تونس المعاصرة من القضايا الشخصية، وهذا أمر بالغ الأهمية، إذْ لا وجود في تونس لمؤسسة تحتكر الدِّين وترغم الناس على الاصطفاف وراءها. كانت الدولة وحدها مَن يشرف على الفضاء الديني: أماكن عبادة، توظيف الأئمة والوعاظ والمؤذنين، البرامج الدينية في وسائل الإعلام. وكان يُعتبر مخالفًا قوانين الدولة كل مَن يقوم بنشاط ديني خارج الرقابة.

لم يكن الأمر لِيَنجح لو لم يكن جزءًا من مشروع تحديثي متكامل وواضح الأهداف والمقاصد وضع له زعماء التحرير الوطني أسسه الصلبة قبل أن يبنوا الدولة؛ فقادة الحركة الوطنية لم يكونوا، كما كان غيرهم في بلاد أخرى، زعماء دينيين[٤٤] (عبد القادر الجزائري وعمر المختار على سبيل المثال)، فهم أبناء تعليم عصري ترمز إليه «المدرسة الصادقية» بشموخ وكبرياء[٤٥].

والمدرسة الصادقية معْلم من المعالم التحديثية التي أشرف على إقامتها المصلح التونسي خير الدين باشا. إنها مؤسسة تعليمية، لئن كان المطلب المباشر والصريح منها دفْع المنوال التمديني التونسي في اتجاه تحقيق قاعدة تعليمية عصرية تستفيد من منجزات العلوم في أوروبا آنذاك وتوفر للإدارة التونسية الكفاءات والمهارات، فقد كانت، من دون تصريح علني، مقطعًا من مقاطع الصراع ضد عناصر «التخلف» والتقليد. لذلك، يمكن القول بلا لَبس إنها جاءت لتنافِس «الزيتونة» وشيوخها، سواء في البرامج التي تعتمدها أو في اللغات التي تُدَرس فيها. وكان كثير من خريجيها ينتقلون إلى باريس لمواصلة الدراسة في جامعاتها «التنويرية» الشهيرة، وخاصة السوربون. ولأسباب كثيرة، استطاع هؤلاء أن يخوضوا غمار معارك التحرير الوطني، وأن يرسموا لأنفسهم رؤى جديدة، وأن يذيعوا بين الناس خطابًا جديدًا. واستطاعوا، لأسباب مركّبة، أن يسلبوا من الزعماء الزيتونيين قيادتهم للحركة الوطنية؛ فقد تم لهم بيسر، بعد حركة انشقاقية، تكوين «الحزب الحر الدستوري الجديد» (١٩٣٤) وإفراغ الحزب الأم، «الحزب الحر الدستوري» الذي أسسه الشيخ عبد العزيز الثعالبي في آذار/ مارس ١٩٢٠، من محتواه وجمهوره[٤٦].

(٤٤) لم ينتم الحبيب بورقيبة، على سبيل المثال، إلى الزيتونة، بل تعلم في معهد كارنو الفرنسي والمدرسة الصادقية.

(٤٥) للتوسع انظر: أحمد عبد السلام، **المدرسة الصادقية والصادقيون**، تاريخ (قرطاج: بيت الحكمة، ١٩٩٤)؛ Mokhtar Ayachi, *Ecoles et société en Tunisie, 1930-1958*, cahier de CERES, Série Histoire; no. 11 (Tunis: Centre de CERES, 2003), et Noureddine Sraïeb, *Le Collège Sadiki de Tunis, 1875-1956: Enseignement et Nationalisme*, monde arabe, monde musulman (Paris: CNRS, 1995).

(٤٦) راجع في هذا الصدد: يوسف مناصرية، **الحزب الحر الدستوري التونسي، ١٩١٩-١٩٣٤** (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨).

لا ندري على وجه التحديد كيف مال الناس، وهُم في أغلبهم أميون محافظون، إلى بورقيبة «الباريسي والسوربوني» المتنور، وكيف هجروا حزبًا يُفترض أنه بزعمائه وأدواره أقرب إليهم من غيره[٤٧]. ولكن ما يمكن أن نطمئن إليه عنصرًا تفسيريًا هو أن عموم التونسيين، على امتداد إسلامهم إلا باستثناءات نادرة وغير فعالة، لم يتشكل في مجالهم الثقافي مرجع ديني حاسم ومغلق. ويبدو أن الإسلام الذي أسلموا إليه أمرهم نجحوا في ترويضه وإكسابه ملمحًا هادئًا وبسيطًا وبعيدًا عن التعصب المذهبي والعقائدي. ولا عَجَب حينئذ أن يكون في بعض فترات تاريخ تونس الحديث مُفْتُون كبار على المذهب الحنفي وجمهور الناس على المالكية. وفوق ذلك كله، ثمة معطيات تاريخية ينبغي الانتباه إليها؛ فتونس كانت واحدة من ولايات السلطنة العثمانية الأكثر حماسة للإصلاح في القرن التاسع عشر. ومتتبّع التواصل الذي كان مستمرًا بين الباب العالي وبايات تونس بشأن الإصلاحات اللازم إجراؤها في الإيالة التونسية يرى بلا عناء قوة التيار التمديني في هذا البلد. ويمكن الاكتفاء في هذا الصدد بالإشارة إلى «عهد الأمان» ودستور ١٨٦٢ ووثيقة تحرير العبيد. ولم يكن النَّفَس الإصلاحي محليًا أو عثمانيًا فقط، بل كانت الفكرة الدستورية المستوحاة من التجارب الأوروبية حاضرة بقوة. وكانت الإعلانات الاحتفالية بإصدار مثل تلك المراسيم والتشريعات لا تنعقد إلا بحضور متميز لقناصل الدول الأوروبية وسفرائها. وكان الباي يُشهد أولئك السفراء والقناصل عليه وهو يؤدي القسم للوفاء بها في النصوص التشريعية.

إذن، كان ثمة بيئة مناسبة لبروز ملامح حياة سياسية وثقافية مدنية لا تستمد مشروعيتها من الدِّين ورجالاته حصرًا. وقد سهّل ذلك على زعماء الحركة الوطنية «الحداثيين» كثيرًا من مهماتهم، فكانوا كَمَنْ يواصل على نحو من الأنحاء مسيرة التمدين السابقة. وعلى هذا الأساس، كان الاتجاه الغالب على خطابهم النفَسَ التجديدي الذي يُرَغب في الحياة، ويدفع نحو قيم لم تكن من المقومات الأصيلة في وجدان التونسيين ذوي الروح التقليدية المحافظة، مثل النضال الاجتماعي النقابي والنشاط الصحافي وتعليم التونسيين في المدارس الفرنسية. والمتأمل في الوظيفة التحريرية ومقاومة المستعمر الفرنسي يمكنه أن ينتبه إلى أمر مهم، وهو أن الكفاح التحريري لم يكن في ثقافتهم واجبًا دينيًا في المقام الأول؛ كان عقيدة وطنية، وهو إذ يكون كذلك يكشف بما لا يدع مجالًا للشك عن المقاصد الكبرى التي يتحرك في اتجاهها هؤلاء الزعماء. وعبارة بورقيبة التي يعرفها التونسيون جيدًا «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر» تُترجم ذلك. صحيح أنه اصطفاها بعقل وقّاد ممّا يُعرف من الأحاديث النبوية، فإنه اصطفاها ونرجح أنه يعلم أن حول هذا الحديث شبهات. ولا ندري إن كان على علم بما ورد، على سبيل المثال، في فتاوى ابن تيمية: «أما الحديث الذي يرويه بعضهم أنه قال في غزوة تبوك: رجعنا من الجهاد الأكبر إلى الجهاد الأصغر، فلا أصل له. ولم يَرْوِه أحد من أهل المعرفة بأقوال النبي»[٤٨]، غير أننا نرجح عِلمه بذلك وانصرافه عنه لأن المسألة عنده ليست دينية؛ فالجهاد الحق بالنسبة إليه هو بناء الدولة الحديثة وبلورة الحلول والتصورات التي يخرج بها

---

(٤٧) قدم نور الدين سريب بعض التفسيرات لفهم أسباب عزوف الناس عن الزعماء المحافظين، وهي تفسيرات يبدو أنها مقبولة في عمومها. راجع ذلك في: Noureddine Sraïeb, « Note sur les dirigeants politiques et syndicalistes tunisiens de 1920 à 1934,» *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, no. 9 (1971).

(٤٨) أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمان بن محمد بن قاسم (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ٢٠٠٤)، مج ١١، ص ١٩٧.

المجتمع التونسي من السلبية والاتكالية والانهزامية إلى دنيا الفعل والإنتاج والنماء. وبهذا، كان استخدام مفردة «الجهاد» استخدامًا يُخرجها من دلالتها المعجمية الدينية إلى دلالة حياتية وزمنية مباشرة.

تحدث بورقيبة أولَ ما تحدث إلى المغاربة عن «الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر». وما كان حديثه ذاك عابرًا اقتضته مناسبة بعينها وانقضى أثَره بانقضائها. كان في ما قال يَصدر عن رؤية وفلسفة، ولذلك سنراه يعود بالحديث النبوي من المغرب الأقصى أطروحةً وبرنامجَ عمل إلى بلده.

فما هو المجال الذي يستطيع من خلاله زعيم دولة الاستقلال تحقيق برنامجه المبني على تلك الأطروحة؟ يذكر الشيخ كمال الدين جعيط (١٩٢٢-٢٠١٢) رواية هذا نصها: «عام ١٩٦٠م جمع بورقيبة في شهر رمضان المعظم الشيخ محمد العزيز جعيط (والد كمال الدين جعيط) والشيخ الطاهر بن عاشور، وجلس أحدُهما عن يساره والآخر عن يمينه وقال: نحن الآن في الجهاد الأكبر. ولذلك لا بد على التلاميذ والعمال والجنود أن يفطروا رمضان»[٤٩]. هذه رواية مهمة لسببين: **الأول** هو الجرأة الاجتهادية التي صدرت عن رجل دولة يبيح لنفسه ما يحتكره الفقهاء لأنفسهم عادة. **والثاني** هو إطْلاع أشهر رجلَيْ دين آنئذ على ما عزم عليه. وليس الإخبار بما نوى مطلبًا في حد ذاته، فنحن نعتقد أنه قام باستدعائهما من أجل افتكاك مباركة منهما على ما ذهب إليه، وهو إذن ليس في مقام المستفتي الذي ينتظر جوابًا؛ إنه ينتزع منهما وظيفتهما ويريدهما ظهيرين له. وهو إذ ينزع إلى هذه الوجهة، يباشر في إنشاء مجال لم يكن من قبل موجودًا، وهو مجال هيمنة الفضاء السياسي على الفضاء الديني، وهذا من الملامح الأساسية للدولة الوطنية الجديدة ذات الميول العَلمانية الشديدة. وحين تكون مساحة تنفيذ مشروع «الجهاد الأكبر» هي المساحة التي يخترق فيها بورقيبة المستقر من العقائد في النصوص والقلوب، فذاك دليل بارز على أن تونس تتهيأ لزمن ثقافي وسياسي جديد.

لا شك في أن ما أقدم عليه بورقيبة ليس فقط أمرًا غير مألوف، بل إنه يصدم الوجدان الدِّيني الجمعي أيضًا ويطرح كثيرًا من الأسئلة حول الأهداف البعيدة التي يرنو إليها بورقيبة. ولا شك كذلك في أن بورقيبة كان يرى نفسه مسؤولًا لا عن تطوير الشأن السياسي فحسب، وإنما كذلك عن تغيير جذري في قضايا الشأن الديني، وذلك بالاجتهاد فيه. ولذلك جاء يطرح على الناس ما يتصور أنه حصيلة تفكيره وتدبره في معاني الدِّين ومقاصده: «نحن اليوم على أبواب رمضان لا يفصلنا عنه إلا ثلاثة أسابيع. ومسألة صوم رمضان درستُها طويلًا. ومن واجبي أن أبسطها هنا بكل صراحة بحضور مفتي الديار التونسية الذي اجتمعت به قبل اليوم وتحادثت معه مرات متكررة بشأن هذا الموضوع»[٥٠]. وحين يُقحم بورقيبة مفتي الديار التونسية[٥١] في خطابه وهو يعلم حساسية الموقف، فهذا مّما ينبغي التوقف عنده.

(٤٩) من حوار أجراه معه عبد السلام لصيلع. راجعه في جريدة **الرياض**، على الموقع الإلكتروني: <http://www.alriyadh.com/article372530.tml>.

(٥٠) من خطاب صفاقس المشار إليه سابقًا.

(٥١) أُحدث منصب مفتي الجمهورية بمقتضى الأمر ١٠٧ المؤرخ في ٦ نيسان/ أبريل ١٩٦٢، ويُعتبر هذا النص منقحًا للأمر السابق الصادر في ٢٨ شباط/ فبراير ١٩٥٧ الذي بموجبه أحدثت خطة مفتي الديار التونسية.

لتوضيح المسألة، تجدر الإشارة إلى أن لمؤسسة الإفتاء الرسمية في تونس أدوارًا تكلَّف بها ولا تخرج عنها. فـ«مفتي الجمهورية -كما يبيّنه الأمر ١٠٧ لسنة ١٩٦٢- هو مستشار الدولة في شؤون الشريعة وأصول الدِّين والمراسم الإسلامية، ويضطلع بكل ما يُسنَد إليه من مهمات دينية أخرى»(٥٢). وهذه المؤسسة، في الهيكلة الإدارية التونسية، لا تتمتع بالاستقلالية؛ إنها تخضع لإشراف الوزارة الأولى. وهذا يعني أن خطة المستشار التي يشغلها المفتي لا يمكنها أن تكون إلزامية، بل قد لا تكون الاستشارة في حد ذاتها ضرورية. والحاصل من هذا أن مؤسسة الإفتاء أُريدَ لها أن تقوم بعمل غير مؤسس لاختيارات الدولة وتوجهاتها. ولكن بورقيبة مع مشروع استحواذه على الأمر كله، يمارس ضربًا من «الغش» السياسي فيجعل المفتيَ «شاهد زور» على ما يقول.

البورقيبية واستنزاف رأس المال الرمزي للمؤسسة الدينية

إن تشغيل مؤسسة الإفتاء لمصلحة التوجهات «المتطرفة» في التعامل مع المسائل الدِّينية يأتي في سياق تهميش الدولة الوطنية للمجال الديني الذي كان تحت سلطة «العلماء». وحين يقول بورقيبة: «إني كمسلم مجتهد يجوز لي أن أدعو إلى العمل والزيادة في الإنتاج والتقليل من الإخلاد إلى الكسل والرقاد، وإذا لزم الأمر أن تفطر في رمضان وتعوض إفطارك ببذل المزيد من الجهد في العمل»، فإن لِما يقول دلالة صريحة وخطِرة في الآن نفسه، وهو أنه لم يعد الاجتهاد حكرًا على «العلماء»، فرجل الدولة مؤهل أيضًا للنهوض بهذه المسؤولية.

لا يميل بحثنا كثيرًا إلى تفسير هذا السلوك بما يُعرَف عن بورقيبة من نرجسية زائدة عن الحد، وقد يكون في ذلك شيء من الصحة، لكن التفسير الذي يبدو أنه الأقرب إلى استجلاء مَخْفِي الخطاب هو الذي يأخذ بعين الاعتبار الفلسفة السياسية التي عمل بورقيبة على بلورة معالمها، نقصد على وجه التدقيق علمنة المجال السياسي؛ فما ينبغي ألا يغيب عن البال هو أن البلاد ما زالت في عقد الاستقلال الأول، وهو طور الاحتكاك الشديد بين الاتجاهات العاملة في ميادين الثقافة والدِّين والسياسة والغارقة في حمْأة البحث عن أفضل العلاقات التي يمكن أن تقوم بين مختلف مكونات المجتمع والمؤسسات الحاضنة له، تقليديةً كانت أو مستحدثة من جهة، وبين تونس ومجالها الخارجي من جهة ثانية. ومَنْ يكسب معركة العقد الأول من الاستقلال هو مَن سيصوغ بنية الدولة ويرسم لها ما يلزم من المسارات. لذلك، يبدو أن الاندفاع القوي من جانب بورقيبة نحو إرباك المؤسسة الدينية يندرج في هذا السياق تحديدًا. وبهذا المعنى يَخرج بورقيبة من حده الفردي وعنفوانه الزعاماتي إلى تجسيد رؤية متكاملة لمستقبل تونس كما يتصورها.

(٥٢) راجع ذلك في الموقع الرسمي للوزارة الأولى التونسية: <http://www.pm.gov.tn>.
وللتوسع يمكن العودة إلى: أسماء نويرة بن دعية، **مفتي الجمهورية في تونس: المؤسسة والوظيفة** (تونس: دار سراس للنشر، ٢٠٠١).

وهو حين يشير في خطابه الآنف الذكر إلى لقاءات جمعته مع الشيخين عبد العزيز جعيط(٥٣) ومحمد الفاضل بن عاشور(٥٤)، فإنه يرمي إلى «توريط» المؤسسة التي ينتميان إليها في توجّه اجتهادي لا تُقْبِل عليه من تلقاء نفسها، كما يرمي إلى إظهار سلبيتها وعجزها عن المساهمة الإيجابية في حفز الهمم على العمل والتشجيع على بناء تونس الجديدة. وتبدو إشارته إلى أنه تحدث في الموضوع إلى المفتي «مرات متكررة» موحيةً بنوع من التباعد بينهما في الرأي من ناحية، وبأن بورقيبة لم يكف عن استدراج محاوِره إلى صفه من ناحية ثانية. والظاهر من قوله «ومِن واجبي أن أبسطها هنا بكل صراحة بحضور مفتي الديار التونسية» أنه لم ينجح في تطويع المؤسسة الدينية فتوافقه على رأيه.

هنا ينفصل الزعيم السياسي بعبارة «من واجبي» عن الزعيم الدِّيني في ما يشبه التحديَ له؛ فـ«الصراحة» التي يصدع بها بـ«حضور المفتي» تعني أن المَرجِع في حسم الأمر يعود إلى الجمهور الذي يستهدفه بورقيبة بخطابه. وهذا طريف سياسيًا وخطِر دينيًا؛ طريف سياسيًا لأن فيه ما يتميز به هذا الزعيم من غيره، وهو «كاريزما» الاستحواذ على أفئدة قطاع واسع من الناس، فهو إذْ يُلقي القضية بين جمهوره، وما هي بقضية جمهور، يعرف أنه سيكسبها وإن كانت دينية، وإن كان هو في عين جمهوره ليس رجل دين، وهذا أمر مهم في تاريخ تونس السياسي والديني المعاصر؛ إذْ لا نعلم أن زعيمًا عربيًا عَلمانيًا و«متطرفًا» في تعامله العقلاني مع الدِّين حاز قبولًا وحبًّا من أعداد كبيرة من الناس كما حاز بورقيبة. ولا عجب حينئذ أن يقدِّم نفسه لا رجل دولة مهمومًا بمستقبل وطنه فحسب، وإنما أيضًا صاحبَ عقل مستنير يكافح به ركود العقل الدِّيني وتقاعسَه عن الانخراط في هموم الوطن. وهو خطِر دينيًا لأن بورقيبة يعلن، وهو يتحدى بـ«الصراحة» المفتي، بما لا يدع مجالًا للشك أن تونس الجديدة لا يمكن أن يؤول أمرها إلى رجل الدِّين حتى وإن كان المفتيَ المعيَّن بأمر من هذه الدولة.

استخدم بورقيبة عبارة لافتة هي «مفتي الديار التونسية»، والصحيح أن المفتي لم يعد كذلك؛ إنه، بحسب التسمية الرسمية الصحيحة، «مفتي الجمهورية». هل كان يقصد ما تلفَّظ به؟ نتوقع أنه تعمّد هذا الاستخدام؛ فـ«مفتي الديار التونسية» يُحيل إلى زمن غير الزمن «الجمهوري»، وهذا يعني أن البلاد لا يمكنها، بعد إذ صارت محكومة بنظام سياسي جمهوري، أن تبقى حبيسة عقل يشتغل خارج نسقها وزمنها. فتونس الجديدة ما عادت «دِيَارًا»؛ إنها دار واحدة اسمها الجمهورية. وبهذا يكون وجود المفتي بالنَسَب الزماني المذكور وجودًا بلا جدوى. ويلفت نظرنا في خطابه أيضًا قولُه: «هذا أقوله هنا بحضور مفتي الديار التونسية الذي سيخاطبكم مباشرة في الموضوع بعد يوم أو يومين. وأكرر القول بأنه ليس من الدِّين»(٥٥). ولنا في هذا المقطع ملاحظتان: مفاد **الأولى** أن الزعيم السياسي يَظهر أمام الناس، وهو يسبق الزعيم الدِّيني إلى تقرير أمر الصوم من عَدَمِه، صاحبَ القول الفصل، ولا يبقى لِـ«مفتي الديار» إلا أن يخرج إلى الناس لاحقًا للتصديق على «فتوى» الرئيس. ومفاد **الثانية** أن التأخر في التصديق «يومًا أو يومين»

(٥٣) تولى خطة مفتي الجمهورية من سنة ١٩٥٧ إلى سنة ١٩٦٠.
(٥٤) تولى خطة مفتي الجمهورية من سنة ١٩٦٢ إلى سنة ١٩٧٠.
(٥٥) الحبيب بورقيبة، **خطب** (تونس: كتابة الدولة للإعلام، ١٩٦٠-١٩٦١).

يأتي من باب الإمهال، بعد أن تكرر لقاء الرئيس بالمفتي ولا نَفْع. والإمهال مدخَل إلى التهديد وإن لم يُعْلَم به جهارًا؛ فقد قال: «وأكرر القول بأنه ليس من الدِّين»[٥٦].

المستفاد ممّا تقدَّم هو أن علاقة زعيم دولة الاستقلال بالدِّين لم تكن علاقة عدائية؛ فهو لم يقدم نفسه باعتباره في حرب ضده، بل إنه في وضْع تفاعل إيجابي معه، وهذا بعض ما قد يفسر انجذاب التونسيين إليه، وهو أيضًا من المَداخِل المهمة التي تساعد على فهم ما يمكن أن نعتبره فرادة في الطرح الحداثي التونسي في الطور الأول من بناء الدولة الوطنية. وعلى هذا الأساس، يمكن القول إن الجسور التي تُقام عادة بين الأتاتوركية والبورقيبية ليست في كل الأحوال سليمة؛ فسيرة أتاتورك مع الدِّين كانت متوترة إلى أبعد الحدود، ولذلك أجزْنا لأنفسنا الكلام على «الفرادة التونسية» في هذه المسألة تحديدًا.

لقد شق التحديثيون الأوائل في تونس طريقًا يُلغي من الدِّين جانبه الثقافي العام ويُنتج قراءة «متمردة» على المعهود من الآراء ومساهِمة بقسط كبير من عملية صوغ «إسلام تونسي تحرري» وفي سد المنافذ أمام بروز جماعات أو مؤسسات تروّج لإسلام غير هذا الإسلام. ولأن هذه «القراءة الحداثية» لم تكن معزولة عن سياق الفكر الإصلاحي التونسي منذ القرن التاسع عشر، لم تَقْوَ الجهات التقليدية والزيتونية على تكوين جبهة تتحدى المشروع البورقيبي، إذ كانت كمن فقد السيطرة على مجاله ورضيَ بالزمن الجديد وإن غصبًا.

ذاك ما يمكن الانتباه إليه بوضوح في آخر رواية الشيخ كمال الدين جعيط التي مرَرْنا بها سابقًا: «... فنهض الوالد وعارض الرئيسَ وهو حاضر. فمِنَ الغد وقع عزلهما معًا (يقصد عبد العزيز جعيط ومحمد الفاضل بن عاشور)»[٥٧]. وإذا صحّت الرواية، يمكن القول إن بورقيبة قرر مرة أخرى أن يبتعد أكثر فأكثر عن «العلماء» وما يرمزون إليه من ثقافة وتاريخ، وأن يستمر عنيدًا في صوغ تصور جديد للمجتمع والدِّين في تونس الجديدة.

لم يكن عزْل هذين الشيخين من منصبيهما كافيًا لِيُرضِيَ بورقيبة؛ فقد كان يَلْزَم اتخاذُ إجراءٍ أشد وهو «توريطهما» أمام الناس في مشروعه التحديثي، ولذلك سيجعلهما مُتكَأً تنهض عليه أطروحته. ألقى بورقيبة في الخامس من شباط/ فبراير ١٩٦٠ خطابًا جاء فيه: «في غمرة مشاكلنا ومعاركنا السياسية، لم نجد وقتًا كافيًا لدرس السيرة النبوية بإمعان. ولقد اطلعنا عليها وعلمنا منها الكثير ولكن جوانب منها لم نهتد إليها. وقد أرشدني فضيلة الشيخ محمد العزيز جعيط في مجلس جَمَعنا مع فضيلة الشيخ الطاهر بن عاشور إلى حادثة في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم دلتْنا على رأيه واتجاهه وعلى تصرفه لو بقي صلى الله عليه وسلم حتى اليوم. يقول فضيلة مفتي الديار التونسية إن رمضان أدرك المهاجرين والأنصار وهم يسلكون طريقهم بقيادة النبي الكريم إلى فتح مكة فصام بعضهم وأفطر آخرون، فأراد صلى الله عليه وسلم أن يشجعهم فأفطر. ومع ذلك تمسك البعض منهم بالصوم، فأمرهم بالإفطار وقال لهم: (أفطروا لتقووا على ملاقاة عدوكم)، حديث شريف وسنّة نبوية كريمة كانت مجهولة منا، والحال أنها جديرة بأن

(٥٦) ما يجدر ذكره في هذا السياق أن الشيخ عبد العزيز جعيط أصدر فتوى تحت عنوان: «**الأعذار المبيحة للفطر في رمضان**» وقد نشرت في: **الصباح** (تونس)، ١٤/ ٢/ ١٩٦٠.

(٥٧) المصدر نفسه.

تُلقَى كل يوم جمعة في الجوامع والمساجد، وأن تظفر بما هي حَرِية به من درس وتحليل. لقد كان صلى الله عليه وسلم في حاجة إلى جنود الإسلام ليقهر بهم أعداء الدِّين. وماذا يُفيد الدِّين يا تُرى إذا تمسكوا بالصوم ثم اندحروا أمام قريش؟»[٥٨].

أن يَنقل بورقيبة قصة إفطار المسلمين رمضان والرسول معهم على لسان المفتي، فهذا لا ضير فيه، وأمّا أن يحوّل القصة المنقولة على لسان المفتي إلى أرضية تشريعية، فذاك ممّا هو شبيه بـ«الاحتيال» الفقهي الذي لا يَظهر فيه بورقيبة وحيدًا في ما ذهب إليه؛ فها هي مؤسسة الإفتاء التي لم يقطع معها الوصل في العلن تلهمه الاجتهاد، ولا نخاله إلا متعمدًا ذكْر الشيخين معًا. إنه كمن يُشهد أحدهما على الآخر. وهكذا يفوز بمغنمين: الاستحواذ على سلطة التشريع والاجتهاد وتهميش القائمين عليه أصلًا من ناحية، والظهور أمام الناس في انسجام مع مؤسسة الإفتاء ممّا يُبعد عنه شبهة معاداة الدِّين ورجاله من ناحية ثانية.

وهكذا يمكن القول أيضًا إن الفضاء الديني في استراتيجية الدولة الوطنية ينبغي ألا يكون إلا في خدمة الأهداف «الوطنية» الكبرى، وذلك لا يتأتى إلا بعملية اجتهادية تصدر من خارج أطرها التقليدية. ولا يبقى في ضوء المسار الجديد أمام الزيتونيين المتشبثين بأطروحاتهم إلا الاستقالة من المناصب التي يشغَلونها. وعلى هذا النحو فَعَل الشيخ عبد العزيز جعيط الذي توقّع/ توهّم أن هوية الدولة الوطنية ستكون خلاصة اجتهاده؛ فقد روى عنه ابنه كمال الدين جعيط أنه: «قَنَنَ الفقه المالكي والفقه الحنفي في مجلة أوجدها لتكونَ عملًا أساسيًا أصليًا للجمهورية التونسية حينما كنا نعتقد بأنه سوف يقع إلحاق المحاكم التونسية بالمحاكم الشرعية، وكذلك في التعليم: كنا نعتقد أنه سيقع إلحاق التعليم المزدوج الفرنسي/ العربي بجامع الزيتونة. ولكن مع الأسف بورقيبة -غفر الله له- عكَس ذلك، فقدَّم والدي استقالته حينما وقع إغلاق جامع الزيتونة والمحاكم الشرعية»[٥٩].

إن ما كان يحدث بين بورقيبة والزيتونيين أكبر من أن يُحشر في خانة صراع بين زعيم يريد أن يستأثر بالأمر كله، وجِهة دينية لها شرعية تاريخية؛ فالعمل الحثيث على إخراج الزيتونة ثقافةً وتاريخًا من البديل المجتمعي المستقبلي ليس إلا جزءًا تنفيذيًا من قصة تونس الجديدة التي جاءت البورقيبية لتنسج خيوطها. ولئن كانت حالة الابتئاس التي ظهر الشيخ عبد العزيز جعيط دالة في المستوى الشخصي عن صدمة «نفسية»، فهي دالة في مستوى الجماعة الزيتونية على أن «العلماء» لم يكونوا في وضع يسمح لهم بفهم مقاصد «النخبة».

لذلك، يمكن الذهاب إلى أن سرعة انتصار بورقيبة على «العلماء» يعود في قسم منه إلى أن الزيتونة لم تكن تنافس بمشروع متكامل، ولم تكن -بحسب المعطيات التاريخية - مؤهلة لخوض معركة تقرير المصير. ولذلك أيضًا، يمكن الذهاب إلى القول إن «الحزب الحر الجديد» لم ينشق عن الحزب القديم من خلال تمرد «الدستوريين» الشباب على الشيوخ من أجل زعامة سياسية أو تحصيل منفعة عاجلة، بل إن السبب الحقيقي هو أن «النخبة» الشابة دخلت معترك السياسة والتحرير بمشروع واضح يتناقض في الجوهر مع

---

(٥٨) بورقيبة، خطب.

(٥٩) من حوار أجراه معه عبد السلام لصيلع. راجعه في جريدة **الرياض**، على الموقع الإلكتروني: <http://www.alriyadh.com/article372530.tml>.

عقلية «العلماء»، وبهذا المعنى كان الدِّين وسيلة قيّضها الطرفان للنزال: طرف حمل الدينَ رصيدًا تاريخيًا، وطرف أخضعه لقراءة تجديدية.

يتضح ممّا تقدم أن المشروع التحديثي في التصور البورقيبي لا يمكنه أن يحقق أهدافه من دون التخلص من الحضور الرمزي الذي تمثّله الزيتونة. ومَن يتتبع مواقف بورقيبة حتى قبل الاستقلال ينتبه إلى نفوره الشديد من الزيتونيين: «المشكلة الزيتونية آخذة في التطور نحو مسار خطير. ومسألة الطاهر بن عاشور والفاضل بن عاشور والجامع الكبير تقلقني»(٦٠). والراجح أن هذا التبرم لا يعود إلى أسباب شخصية؛ فالقلق الذي عبّر عنه بورقيبة يجد بعض أسبابه في تعارض مسلك التحديث مع البنية المغلقة للمؤسسة الدينية الرسمية. والثابت أن الإصلاحات التي تقرَّر إدخالها في صُلب الجامعة الزيتونية لم تكن كافية حتى يتقاطع المشروعان، بل لعلها جاءت متأخرة؛ فاستحداث شعبة تعليمية ذات نفَس حديث في الزيتونة سنة ١٩٥٠، بعد إضراب للطلبة، لم يكن إلا محاولة يائسة في تخريج طلبة ينافسون في المهارات طلبةَ المدرسة الصادقية. كان الأفق الأول لهذه الخطوة محدود التأثير لأنه قصد تمكين الزيتونة من منافسة الصادقية في الوظائف الإدارية من دون أن تكون جزءًا من رؤية تجديدية تخرج بها هذه المؤسسة العريقة من جمودها وضيق أفقها. والمشروع التربوي الذي صاغ معالمَه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على الرغم من الجوانب التحليلية الجيدة التي تخللته، كان من دون الرقي إلى منزلة الفلسفة التعليمية القادرة على مزاحمة الرسالة التي تعهدت بها الصادقية(٦١). وكان تعليق جلال البحري دقيقًا على هذا المسعى: «لم يكن ذلك إلا وهمًا. كانت المأساة أعمق بكثير، فلم تتوقف خطة تهميش الزيتونة ونخبتِها. كان صعود نخبة جديدة منافسة صقلها نظام تعليمي عَلماني وعصري يعني نهاية هيمنة جامع/ جامعة الزيتونة المجيدة»(٦٢).

في مقام الخاتمة
الإسلاموية التونسية وتحديات الإرث البورقيبي

كانت عملية الإجهاز النهائي على الزيتونة رؤيةً وثقافة مع بواكير دولة الاستقلال مسألةً متوقعة؛ فمسار التحديث، كما آمن به بورقيبة، لا يمكنه أن يرى النور وإلى جانبه مسار آخر ينافسه. وبهذا المعنى تجد «نكبة» الزيتونة كثيرًا من المبررات التاريخية والثقافية. ولا عجب أن تؤول الأمور إلى ما آلت إليه نظرًا إلى أن المسارين لم يجربا منذ أن التقيا التعايش والحوار والتكامل. ومثْل هذا التنافر لم تكن انعكاساته آنية فقط، انتصر بها مسار وانهزم بها آخر؛ فالمعركة كانت تتجاوز الزعامة لتضرب بسهم في وجدان الناس وثقافتهم ومستقبلهم. لم تكن الزيتونة فقط معْلمًا دينيًا وعلميًا لشرائح من المنتسبين إليها، بل كانت أيضًا خزانًا تاريخيًا لشبكة من القيم والتصورات. وكانت عند البعض ملجأً تُحْمَى فيه العقيدة وتصان فيه الهوية. ولا غروَ أن تبقى الزيتونة بعد تعطيل أدوارها المعهودة وسَد منابع الحياة فيها حنينًا مستمرًا تتوارثه أجيال ترى

---

(٦٠) نقلًا عن: Belkhodja, p. 38..

(٦١) انظر كتابه: محمد الطاهر بن عاشور، **أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي.. دراسة تاريخية وآراء إصلاحية** (تونس: دار سحنون؛ القاهرة: دار السلام، ٢٠٠٦).

(62) Bahri, p. 78.

نفسها مظلومة، وأن يظهر، إسنادًا لها ودفاعًا عنها، أكثر من صوت من حين إلى آخر. وجاءت الإسلاموية التونسية، في سياق من سياقات تكوّنها، بحثًا عن كيفية إحياء مجد الزيتونة.

لا شك في أن مسالك كبرى اختيرت لتنفيذ المشروع التمديني التونسي. واختزالًا، يمكن التنصيص على ثلاثة محاور بارزة: **أولًا** تهميش الفضاء الديني ورموزه؛ **ثانيًا** إنشاء مجلة الأحوال الشخصية؛ **ثالثًا** إقامة تعليم عصري قريب في فلسفته من روح التعليم الغربي عمومًا والفرنسي على نحو خاص. ولا أحد يستطيع اليوم موضوعيًا أن ينكر النتائج النوعية التي حققتها تلك الاستراتيجيا.

لقد استطاعت الدولة الوطنية في تونس أن تنشر شبكة واسعة ومجانية من المدارس لنشر تعليم عصري وبث قيم حية بشأن الإبداع والحرية والمساواة. وأمكن للفتاة التونسية منذ السنوات الأولى للاستقلال (١٩٥٦) أن تدخل المدرسة والمعهد والجامعة من دون حرج شديد. ولم يحدُث إلا نادرًا إيجاد فضاءات تعليمية، بعضها للذكور وبعضها الآخَر للإناث. كان التعليم مختلطًا إذن. واللافت أن المجتمع التونسي في عمومه لم يُبْدِ مقاومة لهذا المشروع، ويبدو أن تخلّف بعض العائلات عن إيفاد بناتها للتعليم كان لسببيْن لا علاقة لهما بمقاومة فكرة تعليم الفتاة: سبب مادي، وهو ضيق ذات اليد للإنفاق في الحد الأدنى على الرغم من مبدأ المجانية، وسبب ثقافي هو تفضيل تعليم الذكر على الأنثى، ولا يسمح المجال هنا بالتوسع في التفسير، وهذا أمر مهم له استتباعات نفسية واجتماعية وأخلاقية ستبرز شيئًا فشيئًا ليتشكل بها نمط مجتمعي -مُتَوْنَس- قد لا نعثر على شبيه به في البلاد العربية والإسلامية.

كان تنظيم الأسرة عنصرًا ثابتًا في المشروع المدني التونسي. و-مجلة الأحوال الشخصية-، التي صدرت في ١٣ آب/ أغسطس ١٩٥٦، سنة استقلال تونس، تبيّن إصرار بناة دولة الاستقلال على صوغ معالم جديدة للشخصية التونسية، وإنتاج مشروع مجتمعي يحتكم إلى ضوابط المؤسسة التشريعية والقضائية المدنيتيْن، ويقطع مع القيم التقليدية في العلاقات الأسرية. ولا شك في أن التعجيل بهذا الإجراء التشريعي ينطوي على وعي حاد لدى النخبة «الحداثية» الحاكمة بخطورة بقاء تلك القيم، والدولة الوليدة تبتغي لنفسها أيديولوجيا اجتماعية جديدة.

مع أن بعضهم حاول أن يُدرج هذه المجلة ضمن مشروع تنويري للإسلام ويقدمها باعتبارها محصلة اجتهاد عصري للنصوص الدينية في مسائل شائكة كالزواج والطلاق والتبنّي والشهادة...، فإن الموضوعية العلمية تقتضي القول إن هذه المجلة كانت مساحة من مساحات الكفاح ضد التخلف بالمعنى الحصري الذي بيّناه سابقًا. وهي إذ تكون كذلك تندرج ضرورة ضمن الأعمال -الثورية- الكبرى التي ترتسم بها ملامح المرأة الجديدة[٦٣] في تونس على نحو خاص، وملامح البنى الاجتماعية على نحو أوسع[٦٤]. ولا ريب في أن النجاح كان مؤكدًا لدولة الاستقلال وللقائمين عليها ساسةً ومفكرين، وهو نجاح حري

(٦٣) ينبغي الإشارة أيضًا إلى صدور قانون في ١٤ آذار/مارس ١٩٥٧ الذي يمنح المرأة التونسية حق التصويت والترشح للانتخابات.

(64) Ali Mezgheni, «Réflexions sur les relations du code du statut personnel avec le droit musulman classique,» *Revue tunisienne de droit* (R.T.D.), no. 4 (1975).

بالباحث أن ينتبه إليه جيدًا لأن مقدماته كانت ذات طابع تونسي خالص من ناحية، ولأن انعكاساته على الفعل السياسي والثقافي اليوم بارزة جدًا.

نجحت مجلة «مجلة الأحوال الشخصية»، فصارت عنوانًا للتحديث الاجتماعي في تونس، وعقيدة نهضتْ عليها أيديولوجيا التحرر عمومًا وأنتجت على نحو خاص الأيديولوجيا النسوية في تونس كما لم تنشأ في أي بلد عربي وإسلامي آخر. وصار مجرد التفكير في مراجعتها كالكفر، تتجند لمواجهته جهات كثيرة باسم الحفاظ على مكاسب المجتمع. ولا عجب في أن يجد الدارس أصواتًا في هذه الجهات تُنزل «مجلة الأحوال الشخصية» منزلة المقدس. فكما للاتجاهات الدينية فضاؤها القداسي الذي تذود عنه، كذلك للـ-حداثيين- فضاؤهم المقدس يقيمون قواعده بالعقل وفي الأرض.

إن كل ما تقدم هو بمثابة التحديات التاريخية والتشريعية والاجتماعية والشرعية التي تنهض في وجه الإسلاموية التونسية. صحيح إن هذه الإسلاموية أبدتْ في مستوى الخطاب (الأيديولوجيا) كثيرًا من المرونة، ودافعتْ عن خصوصية مشروعها المجتمعي. وصحيح أيضًا أن سياق تشكّلها كان مساعدًا على بروز جيل من الإسلاميين الموصولين، سلوكيًا على الأقل، بالقيم المجتمعية التونسية؛ فهؤلاء هم في العموم خريجو المدرسة والجامعة اللتين بنى بورقيبة صرحيهما، ولم تنشأ في -معازل- فكرية وتربوية. ولكن اتجاههم نحو صياغةِ إسلامويةٍ تونسية يحتاج إلى ما فوق الخطاب وما بعد سياق النشأة؛ يحتاج إلى أطروحة فكرية/ فلسفية نسقية تنقل مفردات خطابهم الأيديولوجي من مستوى المَشاهد الاحتفالية أو الكفاحية إلى مستوى التنظير والعقْلنة، وهذا ما لم يتوافر إلى حد الآن عدا كتابات محدودة لراشد الغنوشي متمحضة للتأصيل والتدقيق العلمي.

صدر حديثًا

وائل حلاق

الدولة المستحيلة

الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي

يرى وائل حلاق، بجرأة، أن "الدولة الإسلامية" مستحيلة وتنطوي على تناقض، إذا ما حكمنا عليها بمعايير الدولة الحديثة. ذلك أن المقارنة بين تاريخ الإسلام ما قبل الحديث والتاريخ الغربي الحديث، قانونًا وسياسة وأخلاقًا ومؤسسات، تكشف أن الحداثة تعاني مأزقًا أخلاقيًا يجعل من المستحيل قيام مشروع يستند إلى الأسس الأخلاقية وحدها.

بيد أن إشكاليات المسلمين مع الدولة الحديثة تنبع من طبيعتها ذاتها، إذ تصوغ فردًا لا يتماشى مع ما يعنيه أن تكون مسلمًا، وذلك في الوقت الذي لا تقدم فيه الدولة الإسلامية القائمة هنا أو هناك أي شكل مقبول من حكم الشريعة الأصيل.

غاية حلاق هي توفير سبيل للمسلمين إلى الحياة الحسنة المستندة إلى موارد تاريخ الإسلام الأخلاقية. وهو يثبت، في هذا السياق، أن أزمات الإسلام السياسية وغيرها ليست بالفريدة أو الخاصة، بل هي جزء لا يتجزأ من العالم الحديث، في الغرب كما في الشرق.

فرانسواز داستور

فلسفة هايدغر

ترجمة: محمد سبيلا*

كان هايدغر -قبل أيام من وفاته- قد اختار العبارة التالية شاهدًا مميزًا لمجموع مؤلفاته: «مسارات – وليس مؤلفات». وكان يود بذلك أن يشير لقرائه في المستقبل إلى أن فكره لا يمكن اختزاله إلى مجموعة قضايا وطروحات، وإلى أن هذا الفكر، في بُعده المسائل والمتسائل، يظل محافظًا على سمة كونه مسارات لا تقود إلى أي مكان آخر.

ومع ذلك، فإن بإمكاننا أن نميز في المسار الفكري الهايدغري الذي يمتد من الدراسة التي صدرت سنة ١٩١٤ إلى غاية ندوة زاهرينغن الجامعية سنة ١٩٧٣، علامات عدة مميزة، لأنه لا يمكن أن يكون هناك طريق أو مسار إلا إذا كان الفكر يصر، عبر هذا المسار كله، على أن يتوجه -على الرغم من كل الانعطافات- نحو المسألة نفسها والسؤال نفسه. لقد أكد هايدغر دومًا أن سؤال (أو مسألة) الكينونة ظل هو الانشغال الوحيد لفكره. لكنه تحدث كذلك، ابتداء من سنة ١٩٣٠، عن «الانعطاف» الذي شهده فكره، وعن اضطراره، وهو يعيد التفكير في المسألة الموجهة للفلسفة ويعيد تعميقها، إلى وضع نفسه خارج ما كان الغرب يسمّيه فلسفة. فهذا الانعطاف الذي قاده من التعمق في الميتافيزيقا التقليدية إلى مجاوزة الميتافيزيقا عامة، هو التحول الذي اتُّخذ كمحور مرجعي متميز في هذه الدراسة.

مسألة الكينونة

عندما يحاول هايدغر أن يحدد النقطة التي انطلق منها في مساره الفكري، فإنه يسرد دومًا الجملة التي أوردها أرسطو في كتاب **الميتافيزيقا**، وهي بالإغريقية **to on légétail pollakòs**، أي: «الكينونة تقال بكيفيات متعددة»، وهي الجملة التي وضعها فرانز برنتانو في مطلع دراسة له سنة ١٨٦٢، تحت عنوان «في الدلالة الثلاثية المتعددة للكينونة لدى أرسطو». كان هذا الكتاب الذي تلقاه هايدغر من كونراد كروبر في سنة ١٩٠٧، أول قراءاته الفلسفية. وقد وجهته هذه القراءة نحو مسألة **المعنى** الموحَّد للكينونة، وهي المسألة التي يمكن أن تكون المصدر المشترك بين الدلالات الأربع للكينونة التي يميز أرسطو بينها:

– الكينونة في ذاتها وبذاتها؛

* أستاذ الفلسفة، المغرب.

- الكينونة بالعرض؛

- الكينونة بالقوة والكينونة بالفعل؛

- الكينونة من حيث هي حقيقة والكينونة بحسب خطاطة المقولات.

لكن في حين أن برنتانو كان يُرجع الدلالات الثلاث الأخرى للكينونة إلى الدلالة المقولية، فإن هايدغر، من حيث أنه كان يبحث عن حل للمشكلة التي طرحها برنتانو في الفينومينولوجيا التي طورها تلميذه هوسرل، هو الذي أعطى أهمية حاسمة للكينونة من حيث هي معطى حقيقي.

الفينومينولوجيا والأنطولوجيا

ما هي العلاقة بين الإشكالية الفينومينولوجية التي طرحها هوسرل والمساءلة الأنطولوجية التي طرحها هايدغر؟ إذا كان هايدغر في شبابه «مفتونًا» بـ«أبحاث منطقية»، فإنه على العكس من ذلك كان من الذين رفضوا مسايرة هوسرل في «منعطفه الترنسندنتالي». لا يتعلق الأمر هنا بالفينومينولوجيا من حيث هي علم الذاتية المجاوزة لذاتها التي يعلن هايدغر الانتساب إليها، بل يتعلق بهذا العلم بالظواهر الذي يرفع شعار: «العودة إلى الأشياء ذاتها». يذكر هايدغر أن من بين أكبر مكتشفات الفينومينولوجيا – إلى جانب القصدية وكنتيجة مشتقة عنها– فكرة الحدس المقولي التي يتحدث عنها كتاب **أبحاث منطقية** في قسمه السادس، وهو النص الذي لم يقبل هوسرل إعادة نشره سنة ١٩١٣ إلا بطلب ملحّ من هايدغر. ونظرية الحدس المقولي هي، بكل جلاء، نظرية موجَّهة ضد التمييز الكانطي بين الحدس والفكر؛ ففي حين كان كانط يرى أن الحدس لا يمكن أن يكون إلا حسيًا، كان هوسرل يرى أن المقولة معطى تجريبي وليست فقط مجرد بنية من بنى الفكر. ليست المقولات إذن مشتقة من الأحكام، كما كان يقول كانط، بل هي بنى للظواهر ذاتها. وهذا يسري أيضًا على الكينونة التي لم يعد هوسرل يطابق بينها وبين الرابط (est) الوارد في فعل الحكم، كما دأب على ذلك التقليد الفلسفي، بل كان يرى فيها (أي الكينونة) أيضًا معطًى من معطيات الرؤية. إن الرابط المتمثّل في كلمة هو (est) الصغيرة، هو علامة لا تكتسب «حقيقة» إلا عندما تمتلئ برؤية مقولية فعلية، وذلك لأن الحقيقة – بالمعنى الفينومينولوجي– لا تتطلب فقط عدم تناقض الحكم، بل تفرض أيضًا التماهي بين ما هو مقصود شعوريًا وما هو محدوس حسيًا. وبذلك يهز هوسرل أركان التعريف التقليدي للحكم، الذي يجعل هذا الأخير موطن الحقيقة، كما يعود إلى مفهوم أوسع للحقيقة، وهو المفهوم الذي يعثر هايدغر على نموذج له لدى أرسطو. ذلك أننا نجد لدى هذا الأخير فكرة عن الحقيقة لا من حيث أنها كيان منطقي فقط، بل من حيث أنها كيان وجودي (أنطولوجي) أيضًا: هناك حقيقة في الأشياء ذاتها، وهي الحقيقة التي يهدف الحكم إلى الكشف عنها، لكنه (أي الحكم) لا يضيف إليها شيئًا آخر. هذا التماهي إذن بين الكينونة (أو الوجود) والحقيقة هو الذي يكشف عنه هايدغر من خلال قراءته لـ **الأبحاث المنطقية**، باعتبار أنه ما يشكل «الشيء ذاته» الذي تسعى الفينومينولوجيا للعودة إليه.

والحال أن هذا التوجه قاد هايدغر إلى تبنّي تصور عن الظاهرة لا يتطابق تمامًا مع مفهوم الظاهرة عند هوسرل؛ إذ إن الأمر لا يتعلق، بالنسبة إلى هايدغر، بالعودة إلى «المعيش» وبربط الظاهرة

بالشعور الذي يشكّلها ويبنيها، بل يتعلق -على العكس من ذلك- بالنظر إلى الظاهرة من حيث أنها **بُعد للأشياء ذاتها وليست بُعدًا من أبعاد الذاتية**، وهذا هو ما جعل هايدغر يرى في الانعطاف الترنسندنتالي لهوسرل نوعًا من التخلي عن البُعد الأنطولوجي للفينومينولوجيا ووقوعًا في سياق تذويت الكينونة الذي يسم الفلسفة الحديثة. ومع ذلك، لم يتوقف هايدغر عن إعلان الانتساب إلى الفينومينولوجيا؛ فقد نشر كتابه الأساسي **الكينونة والزمن** سنة ١٩٢٧ في مجلة الاتجاه الفينومينولوجي **حوليات الفلسفة والبحث الفينومينولوجي**، بل إن كتابه ذاته مهدى إلى هوسرل؛ ذلك أنه إذا كان بحث هايدغر أنطولوجيًا، فإن منهجه ظل فينومينولوجيًا كما يؤكد هو نفسه في الفقرة السابعة من مقدمة الكتاب. إن الفينومينولوجيا هي فعلًا، بالنسبة إلى هايدغر، أفهوم منهجي، أي أفهوم لا يحدد موضوع البحث بل نمط وكيفية دراسته فقط، وهو ما يعبّر عنه الشعار الهوسرلي، شعار العودة إلى الأشياء ذاتها. انطلاقًا من ذلك فقط، يتعيّن علينا أن نفهم ما يعنيه لفظ الفينومينولوجيا المكوّن من الكلمتين الإغريقيتين: phainomenon وLogos.

ما هي الظاهرة؟ إنها ما يُظهر نفسه بذاته، أي إنها ما يَظهر أو إنها الظاهر. لكن الظاهر ليس دومًا الظهور الذاتي للشيء نفسه؛ فالشيء يمكن -على العكس من ذلك- أن يختفي في فعل الظهور نفسه: إنه ظاهرة الظهور. كما يمكن للشيء أيضًا ألا يقدم نفسه أبدًا إلا عبر أو بواسطة علامات أو أعراض تعلنه، كما هو الأمر بالنسبة إلى المرض، وهنا يكون معنى الظهور عدم إظهار الشيء ذاته. وهذا ما جعل هايدغر يميز الظاهرة (Phänomen) من فعل الظهور (Erscheinung).

كان كانط، على سبيل المثال، يرى أن فعل الظهور (Erscheinung) هو موضوع الحدس الحسي وفَهِمه في الوقت نفسه على أنه ما يمثّل الظاهرة (phănomen)، أي ما يُظهر نفسه في الحدس ويتعارض بالتالي مع ما يَظهر، لكنه فهمه أيضًا على أنه بمثابة ظهور ما لا يُظهر ذاته أبدًا، أي لما يدعوه كانط الشيء في ذاته. وهكذا، ظل كانط بذلك في حدود التصور «العادي الشائع» عن الظاهرة، لأن المفهوم الفينومينولوجي للظاهرة لا يتعلق بما يظهر بل بما يُظهر نفسه بصورة غير متبلورة في وعبر ما هو ظاهر. نجد لدى كانط أن الظاهرة، بالمعنى الفينومينولوجي، ليست موضوع الحدس الحسي، بل إن موضوع الحدس الحسي هو الزمان والمكان من حيث أنهما شكلان صوريان للحدس وشرطان للظهور، وذلك لأن مثل هذه الظاهرة في حاجة إلى «إظهار سريع» حتى تُدرَك. ليس هناك حاجة إلى فينومينولوجيا، إلا لأن الظواهر ليست معطاة أولًا كما يشير إلى ذلك هايدغر، مما يجعله يلتحق - بمعنى ما- بأستاذه هوسرل الذي كان قد بيّن أن المعطى المطلق، أو «الظاهرة الخالصة» لا يمكن أن تظهر إلا بواسطة عملية الاختزال أو التعليق (Reduction)، أي بواسطة وضع ما يظهر بين قوسين. في كلمة «phenomenologie» نجد أن لفظ Logos يعني، من خلال مدلوله الإغريقي الخاص، Apophansis، أي إظهار، في حين أن هدف الفينومينولوجيا وغايتها -كما يدل على ذلك اسمها- هما جعل ما يُظهر ذاته من تلقاء ذاته (phainom-enon) مرئيًا. لكن ما هي المكونات الخصوصية للظاهرة؟ أي ما هو «مختفٍ» في ما يُظهر نفسه أولًا وفي أغلب الحالات لكنه مع ذلك يشكّل أساس ما يظهر. هايدغر يسمّي ذلك الكينونة (l'etre) (أو الوجود)، ومن ثم تلتقي الفينومينولوجيا بالأنطولوجيا: «ليست الأنطولوجيا ممكنة إلا على هيئة فينومينولوجيا»

وذلك لأن الكينونة ليست ما يظهر، لكن أيضًا لأن الكينونة لا توجد خارج ما يظهر، لأنه «لا يوجد أي شيء وراء أو خارج ظواهر الفينومينولوجيا»[1].

يعتبر هايدغر أيضًا أن هذه الفينومينولوجيا المطابقة للأنطولوجيا نظرية تأويلية (Hermeneutique). وإذا كان هايدغر يوافق هوسرل على أن الفينومينولوجيا وصفية أساسًا، فإنه، على العكس من ذلك، يتصور هاته الفينومينولوجيا تفسيرًا وليس فقط تفكيرًا في المعيش. فالتأويلية (Hermeneutique) تعني في الأصل التأويل أو التفسير، كما يذكّر بذلك هايدغر؛ وأن نقول أن العلم أو اللوغوس الفينومينولوجي يصف عبر الشرح والتوضيح، معناه أن الفينومينولوجي الهايدغري لا يَشْغَل موقع ذلك الملاحظ غير المتحيز الذي كان يمثّله، في منظور هوسرل، الفيلسوف الذي يفكر ويتأمل فينومينولوجيًا، وذلك لأنه ليس في وضعية خارجية عن الظواهر التي يشرحها ويوضحها، بل على العكس من ذلك، يبقى في حالة اتحاد معها، الأمر الذي يعني أن الأنطولوجيا في تصور هايدغر ليست علمًا يقوم بتشخيص نظري، بل هي أقرب ما تكون إلى علم عملي أو تطبيقي بالأساس لأن من غير الممكن أن تنفصل عن جذرها الوجودي الملموس. وهكذا يتوجه هايدغر نحو فهمٍ للأنطولوجيا مختلف كثيرًا عن ذلك التصور والفهم اللذين نجدهما في التراث الفلسفي المتوارَث.

الزمن كأفق لفهم الكينونة

يطرح هايدغر في **الكينونة والزمن** مسألة تتعلق بمجموع التراث الفكري الغربي الذي أرساه وتحدد مع أرسطو (الذي حذا في ذلك حذو أستاذه أفلاطون، والذي كان أول فيلسوف بالمعنى المحدد والمضبوط لهذا اللفظ) كفلسفة، أي كأنطولوجيا أو كخطاب حول الكينونة (أو الوجود). يذكر هايدغر في بداية هذا الكتاب أن التراث الغربي يبدأ -كما أشار إلى ذلك أفلاطون- عندما نكف عن رواية حكاية، أي عندما نكف عن تفسير شيء بشيء آخر، وذلك وفق النمط الميثولوجي أو الثيولوجي للفكر الذي يعتبر أن كائنًا أو كائنات عليا عدة هما مصدر الكائنات الموجودة وأصلها. فالأنطولوجيا، من حيث هي ذلك العلم الأفلاطوني-الأرسطي الذي يتخذ الكينونة موضوعًا له، تقتصر على دراسة ما هو موجود أو معطى في الحاضر، أي على الكائن (To on بالإغريقية) من حيث هو كذلك لتعرّفه وتحدّد ماهيته. الفلسفة إذن هي هذا النمط من الفكر الذي يدّعي دراسة الكائن من حيث هو كذلك من دون الرجوع إلى أصل ينتمي إلى نظام أو مستوى آخر غير مستوى المعطى الموجود. إن الاقتصار على المعطى الحاضر هو ما يشكّل أصالة الفلسفة وتميزها من نمط التفكير الأسطوري، وتلك هي الكيفية التي تفهم بها الفلسفة الغربية نفسها باعتبارها ذلك النمط من الفكر الذي يؤكد سيادة العقل (اللوغوس) على الأسطورة (الميتوس) ويضمنها، ويؤكد سيادة العقلاني على اللاعقلاني ويضمنها.

ينطلق هايدغر من فهم التراث الفلسفي الغربي لذاته ليضعه موضع تساؤل، ويطرح - مثل أفلاطون وأرسطو- سؤال «ما هي الكينونة؟»، لكنه يطرحه بمعنى جديد؛ فهو لا يطرحه من أجل أن يبلور فكرة عمّا يشكّل أساس كل كائن من حيث هو كذلك، أي عن المعطى الحاضر، بل يطرحه من أجل أن يتساءل عن شرط إمكان **الحضور ذاته**؛ هذا الحضور الذي هو في الوقت نفسه ما يجعل علم الحضور هذا

(الذي هو الأنطولوجيا كما حددها أفلاطون وأرسطو) علمًا ممكنًا. الأمر هنا لا يتعلق، بالنسبة إلى هايدغر، بإدراج سؤاله الأساسي ضمن المجال الفلسفي كما هو متوارَث، بل يتعلق الأمر -عكس ذلك- بالتساؤل عمّا يشكّل أساس العقلانية الغربية؛ فهذه المسألة الأساسية التي تتعلق بشرط إمكان فهم الكينونة **كحضور ثابت** ومستمر (كما تصورها الفلاسفة الإغريق ووارثوهم من الفلاسفة الغربيين)، هي مسألة تدور حول العلاقة بين الكينونة والزمن، وهي العلاقة التي لم يجرِ قط توضيحها وبسطها في التراث الفلسفي الغربي. ما الذي يجعل من الممكن فهم الكينونة انطلاقًا من بُعد محدَّد للزمن وهو الحاضر؟ تلك هي الكيفية التي صيغت بها مسألة الكينونة التي كانت هي أصل كتاب **الكينونة والزمن** وجذره. وقد سبق لهايدغر أن أكد في كتابه **كانط ومسألة الميتافيزيقا** سنة ١٩٢٩ أن الحرف الصغير «و» الموجود بين كلمتي الكينونة والزمن، هو الذي يتضمن في ذاته المشكل المركزي، وذلك لأن الأمر لا يتعلق، بالنسبة إلى هايدغر، بإقامة تعارض بين الزمن (والصيرورة) من جهة والكينونة من جهة أخرى، كما فعل نيتشه الذي كانت الكينونة بالنسبة إليه وهمًا خاليًا من المعنى، بل إن الأمر يتعلق لدى هايدغر، على العكس من ذلك، بإبراز مدى بداهة وتلقائية الرابطة السرية التي تربط ما ندعوه «كينونة» بالزمن: بل إن هايدغر سيذهب إلى حد التحدث عن «الانتماء المشترك الحميمي القائم بين الكينونة والزمن»، وهو ما يعني أننا أمام كيفية حاسمة في مساءلة ومجادلة ذلك التعادل بين الكينونة والأبدية (l'eternité) أو اللازمنية، وهو التعادل التقليدي الموروث عن التراث الفلسفي.

إن ما سيطرحه هايدغر على نفسه في كتابه **الكينونة والزمن** هو إذن «الإعداد العيني الملموس لمسألة معنى الكينونة»[٢]، وهو ما لا يعني أبدًا مجرد إعادة استعمال للأنطولوجيا القديمة ولسؤالها الرئيسي الموجِّه. إن الأمر هنا لا يتعلق فقط بإيجاد أساس للكائن، بل بالتساؤل أيضًا عن سبب إنكار أي وظيفة أنطولوجية للزمن؛ ذلك أننا نقيم فعليًا -انطلاقًا من الزمن متخذًا هنا كمعيار- تعارضًا بين مناطق الكائن المختلفة، أي بين الزمني واللازمني (المكاني) والمحايد زمنيًا (المثال) وما فوق الزمني (الخالد)، وذلك من خلال تصوُّر للزمن مؤداه أن الزمني هو ما هو موجود (دومًا وباستمرار) في الزمن. وهكذا، يجري فهم الكينونة وتصورها هنا انطلاقًا من الزمن، وهو تصور يتضمن سمتها «الزمنية» الأساسية (temporal) والصميمة، لا بمعنى أن الكينونة موجودة «في قلب الزمن»، بل بمعنى أن الكينونة مفهومة ومتصوَّرة انطلاقًا من الزمن.

هناك إذن معنى «زمني أصيل» وأساسي (Temporal) للكينونة، حيث يقصد هايدغر بهذا اللفظ الأخير الإشارة إلى العلاقة الإيجابية التي تقيمها الكينونة مع الزمن، وذلك بعكس العلاقة السلبية التي تقيمها الكينونة مع ما سيدعوه هايدغر الزمنية الباطنية (Intratemporalité). هناك إذن «زمنية الكينونة» لأن الأصل الذي يتحدد به ومنه معنى الكينونة هو الزمن، وهذا الأصل هو ما يتعين شرحه وتوضيحه إذا ما أردنا أن نقدم جوابًا ملموسًا عن مسألة معنى الكينونة[٣].

لكن إذا كانت الأنطولوجيا (أو علم الكينونة)، مدعوة، وفق تصور هايدغر، إلى الاستجابة لشرط إمكانها، أي لفهم الكينونة وتصورها انطلاقًا من الزمن أو في أفق الزمن، فإن ذلك يتضمن التساؤل عن أساس الأنطولوجيا نفسه ويقتضيه.

الأنطولوجيا الأساسية

ما الذي يجعل صوغ خطاب عقلاني في المنطق الغربي ممكنًا؟ يجيب هايدغر عن هذا السؤال بتبيين أن المسألة الفلسفية، أي مسألة الكينونة، تجد أصولها وجذورها في كائن خاص قادر على طرح تساؤلات لا بشأن الكائنات الأخرى فحسب، بل بشأن كينونته نفسها أيضًا؛ إذ إن فهم الكينونة نمط من أنماط الكينونة أو سلوك إنساني: إن أساس الكينونة إذن هو الإنسان، أي ذلك الكائن الذي لديه فكرة الكينونة. هكذا نرى أن مسألة الكينونة تصبح، مع هايدغر، أكثر المسائل تجسُّدًا وعينية: مسألة الكينونة هنا ليست مسألة بالغة التجريد بل مسألة ملموسة تخص ذلك الكائن نفسه الذي يطرح هذه المسألة، وذلك لأن هذه المسألة وهذا السؤال المتولد عنها يشملان المتسائل ذاته.

التحليلات الوجودية الأساسية

إن الكائن المتضمن بهذا الشكل في التساؤل الذي يطرحه حول الكينونة لا يسمّيه هايدغر «ذاتًا» ولا حتى «إنسانًا»، بل يسمّيه **دازاين**، وهو لفظ استُعمل في اللغة الألمانية لترجمة اللفظ اللاتيني **Existentia** الذي يعني حرفيًا الكينونة - هناك (أو الكائن-هناك). وسيعطي هايدغر هذا اللفظ مدلولًا خاصًا جدًا، حيث لم يعد لفظ Dasein يعني لديه الوجود بصفة عامة، بل أصبح يخص فقط نمط كينونة الكائن الإنساني. يتعين إذن ألّا نفهم هذا الكائن كموجود بين موجودات، بحيث يكون مجرد كائن موجود هناك بين الموجودات، بل يتعيّن أن نفهمه -على العكس من ذلك- على أنه ذلك الكائن الخاص الذي هو، بشكل ما، كل كائن، مثلما قال أرسطو ذلك عن النفس الإنسانية(٤). هذا الكائن الذي تخصه مسألة الكينونة ليس كائنًا لامباليًا تجاه كينونته ذاتها، إذ هو كائن ينتمي إليه -على العكس من ذلك- وبشكل أساسي، ما يدعوه هايدغر الإنِّيَّه، أي واقعة قوله: «أنا»، معلنًا بذلك تعلقه بذاته وانتسابه إليها(٥). إن هذا الكائن، من حيث أن فهم الكينونة أمر يخصه وينتسب إليه، ويميزه بشكل أساسي عن الشيء الذي هو كيان غير مبال وغير معنيٍّ بكينونته الخاصة، وبسبب هذا الفهم، هذا الكائن، لا يوجد على نمط وجود الشيء والواقع، بل يوجد بصيغة الإمكان، وما يمكن أن يكون، أي **الوجود**. وهذا اللفظ ذاته لا يدل على مجرد واقعة الكينونة بالنسبة إلى الكائن في صورته العامة، بل يدل بشكل مخصوص على نمط الكينونة الخاص بالكائن الإنساني (الدازاين). إن الفهم لدى الكائن الإنساني عن ذاته هو إذن فهم وجودي. لكن ما يدعوه هايدغر، على العكس من ذلك، التحليل الوجودي الأساسي لا يأخذ في الاعتبار السلوك الفردي العيني، بل يراعي فقط بنيته الوجودية أو الأنطولوجية. إن مهمة التحليلات الوجودية الأساسية (Existentiale) هي تحليل وتمييز الأنماط الأساسية لكينونة الكائن الإنساني، أي محدداته الوجودية الأساسية، وهو ما يقتضي ويتضمن -على عكس التحليل الوجودي العادي الذي يظل هو ذلك التحليل المتعلق بكائن منظور إليه في خصوصيته- أمر أن التحليل الوجودوي الأساسي يشمل علاقة كينونة الإنسان بكينونة الكائنات الأخرى. إن ما يميّز الدزاين الهايدغري من مفهوم الذات فعلًا وبشكل أساسي، كما ورد في الفلسفة الحديثة، هو **انفتاحية** هذا الكائن تجاه ذاته وتجاه الكائنات الأخرى، وهي السمة التي يعتبر هايدغر أنها تشكّل الصفة الخاصة المميزة للوجود، مُعطيًا لفظ الانفتاحية -من حيث هي سمة أساسية لنمط كينونة

الكائن الإنساني- مدلولًا قويًا يخص كائنًا ليس مجرد كيان جوهري قائم، بل كائن هو باستمرار «في حالة ارتماء وانقذاف»، أي كائن مختلف عن ذاك الذي تصورته الفلسفة الحديثة منذ ديكارت على أنه «ذات» (sujet)، أي كيان جوهري (Substance) «ليس في حاجة إلى أي شيء آخر لكي يحقق وجوده» كما ينص على ذلك التعريف التقليدي للجوهر. وعلى العكس من ذلك، فإن هذا الوجود المنخرج (Ekstatiqie) الذي هو الوجود الإنساني، بحاجة أساسية لأن يخرج من ذاته (وهذا هو المعنى الأول لكلمة Existère)، وهو لا يحقق وجوده إلا من خلال العلاقة الثلاثية التي يقيمها مع ذاته، ومع الموجودات الأخرى، ومع العالم. ليس الوجود الإنساني وجودًا متمركزًا حول نفسه، كما هو الأمر في مفهوم الذات محور الفلسفة الحديثة، بل هو، على العكس من ذلك، كائن أو كينونة منفتحة و«منخرجة» في أساسها - كما يقول هايدغر في ملاحظة مدرجة في نص أهداه لهوسرل سنة ١٩٢٩(٦) - لأن هذا الوجود (الإنساني) لا شيء من دون العلاقة بآخر غير ذاته.

إن غاية التحليلات الوجودية الأساسية -التي تشكّل القسم الأول من الجزء المنشور من **الكينونة والزمن**- هي بالضبط تعريف كينونة الدازاين في كليتها، انطلاقًا من مختلف الأبعاد الوجودية الأساسية التي سبق ذكرها في هذا القسم. ومنطلق هذا التحليل هو الكينونة اليومية للكائن الإنساني (أو للدازاين)، الذي تُعتبر بنيته الأساسية هي الكينونة -في- العالم؛ فالعالم ليس داخلًا في علاقة تخارج مع الكائن الإنساني، لأن هذا الأخير ليس ذاتًا بحاجة إلى الخروج من ذاتها لتذهب نحو موضوعات العالم، بل إن الكائن الإنساني وجود على مقربة من الأشياء دومًا، وهو في حالة تفاعل وتبادل دائم معها. يتعلق مدلول الكينونة -في- العالم بظاهرة واحدة موحَّدة يقوم تحليلها على استخراج اللحظات البنيوية الأساسية من أجل التوصل، بعد ذلك، إلى فهم ما يشكّل كيان هذه الكينونة ووحدتها.

يود هايدغر أولًا أن يبيّن أن الأفهوم المتداول عن العالم، والذي يفهم العالم على أنه المجموع العددي للكائنات، هو أفهوم لا يراعي ولا يعكس البنية الأساسية للعالمية (Mondaneité)، التي ليست تحديدًا للكائن غير الإنساني، بل هي على العكس من ذلك، سمة الكائن الإنساني نفسه(٧). إن العالم، من حيث هو بنية للدازاين، هو الشرط الأنطولوجي لكل التقاء مع أي شيء من أشياء العالم. إن هذا الأفهوم الأنطولوجي- الوجودوي عن العالم لا يمكن بتاتًا أن يصبح مفهومًا انطلاقًا من أفهوم الطبيعة بالمعنى الذي يرد به في الفكر الحديث، أي كموضوع للعلوم الفيزيائية، بل يتعين، على العكس من ذلك -من أجل فهم إشكالية عالمية العالم من حيث هي- الانطلاق من الكينونة (اليومية) - في- العالم، ومن تأويل الكائن الذي نصادفه في العالم المحيط بنا. إن عالم الحياة اليومية هو فعلًا العالم المحيط (Umwelt)، عالم الانشغالات اليومية، وليس ذلك الكونَ الكلي الذي لا ينفتح إلا للرؤية النظرية المتأملة؛ ذلك أن النمط الأوّلي للعلاقة بالكائن ليس المعرفة بل الانشغال بالأشياء واستخدامها، والانشغال يلاقي الكائن لا فقط كشيء حاضر أمامه أو قبله (وهو ما يعبّر عنه اللفظ الألماني Vorhanden)، بل يلاقيه ويتعامل معه أيضًا كشيء قابل للاستعمال (أي كشيء موجود من أجل أن تستعمله اليد Zu-handen). إن ما يشكّل العالم المحيط إذن هو تلك البنية المرجعية لقابلية الأشياء للاستعمال من حيث أن الأشياء جملة «أدوات» غير منفصلة عن الكائن الإنساني الذي تحلينا إليه هاته الأشياء. إن «القابلية للاستعمال»

أو الوقوع طوع اليد (Maniabilité-Zuhandenheit) وليس مجرد الحضور أمام اليد (Vorhandenheit)، هو إذن النمط الأصلي لانكشاف الكائن الموجود في العالم.

يتعيّن بعد ذلك تحديد نوع ذلك الكائن الذي هو موجود على هيئة كينونة - في- العالم: إنه ذلك «الوجود الإنسان» الذي لا يجيب عن السؤال «ماذا؟» (أي عن السؤال الذي لا يحدد إلا الأشياء الموجودة في العالم) بل عن السؤال: «من؟»، على مستوى الانشغال اليومي المطبوع بانخراط «الكائن الإنساني» في العالم. فالأمر هنا لا يتعلق بهذا الكائن البشري أو ذاك، بل بذلك الكائن المحايد، الجماعي المبني للمجهول (on بالفرنسية) الذي يشكّل الظاهرة الأصلية التي يتعين على كل كائن بشري الانطلاق منها والبداية بها ليعثر على ذاته. ليس مجال الحياة اليومية إذن هو المجال الذي سيستطيع فيه «الكائن الإنساني» (وهو موجود مشتت الاهتمام) أن يعثر على وحدته، لأن هذا المجال ليس المجال الذي يكون فيه الكائن الإنساني منتميًا إلى ذاته ومطابقًا لها. يمكن للكائن الإنساني أن يكون ذاتَه إمّا بصورة ملائمة وإمّا بصورة غير ملائمة، لأن هذا الكائن هو إمكانيته ذاتها، ولأن عليه أن يتملك كينونته الخاصة به.

لذلك، فإن استعمال مصطلحات «الصدقية» و«عدم الصدقية» و«الأصالة» و«عدم الأصالة» في ما يخص تصور الكائن الإنساني هو حكم لا يتضمن أي دلالة أخلاقية، بل يتعين، بالأحرى، الإلحاح على أن المحدد الوجودوي الأساسي هنا هو المبني للمجهول (on) الذي ليس الكائن الإنساني الحق أو الأصيل إلا تحويرًا وجوديًا له(٨). بعد تحديد معنى العنصرين «عالم» و«كائن إنساني»، من الضروري التساؤل عن العلاقة التي تجمعهما وعن معنى لفظَي «كينونة -في» و«كينونة -في-العالم». هنا يميز هايدغر بين مستويين يمكن من خلالهما إقامة هذه العلاقة، وهما مستوى التشكّل الوجودوي الأصلي للكينونة -في-العالم، ومستوى نمط كينونته اليومية. يتضمن المستوى الأول تحليل ثلاثة أبعاد وجودية أساسية أو ثلاث طرائق أصلية للدازاين يحقق بها بُعده الانفتاحي: الاستعداد أو **التهيؤ الوجداني** (disposition)، و**الفهم**، و**الخطاب** (أو استعمال اللغة)؛ فالتهيؤ الوجداني يعني لدى هايدغر ما ندعوه عادة الحالة الوجدانية أو الحساسية، لكن بمعنى مختلف عن المعاني الفلسفية المتوارثة التي لا ترى فيها إلا كونها ظاهرة ثانوية أو ظِلِّية تابعة، بينما يرى هايدغر أن بُعد الاستعداد والتهيؤ كبُعد وجودوي أساسي يعني القدرة على الاكتشاف الأوّلي للعالم(٩). إذا كان بُعد التهيؤ يكشف السمة الأساسية للكائن الإنساني، أي كونه موجودًا مسبقًا -في- العالم، فإن بُعد الفهم يكشف عن مستوى أصيل كذلك، هو مستوى وجودوية الدازاين، أي مستوى إمكان وجوده (أو كينونته). أمّا الخطاب أو اللغة، فيشكّل أي منهما أيضًا طريقة أصلية لانفتاحية الكائن الإنساني، من حيث أنه تمفصل بين ما هو مفهوم وما لم يصبح كذلك إلا على أساس التهيؤ. المستوى الثاني، الذي يخص السمات الوجودوية اليومي، يتعلق بكيفية أو نمط انطراح أبعاده الوجودية الأساسية. ما يقصده هايدغر بكلمة Decheance (Verfallen انطراح...) بُعد وجودي أساسي كسابقيه، لكنه، على العكس من البُعدين السابقين، يسم الكينونة الذاتية الحقيقية والأصيلة للكائن البشري في حياته اليومية. فالانطراح أو الانقذاف في العالم لا يعني أبدًا «سقوط» الدازاين من حالة أكثر أصالة وأكثر صفاء وأكثر سموًّا، بل يعني فقط وضعيته العادية في الانخراط في عالم الانشغال.

يُطلق هايدغر على هذه البنية التي تَنْظِم الأبعاد الوجودية الأساسية في ظاهرة موحَّدة، اسم **الهمّ**، لكن مع الحرص على تخليص هذا اللفظ من أي مدلول أخلاقي، فالأمر يتعلق بالنسبة إليه بالتفكير -عبر استخدام لفظ الهمّ (Sorge)- لا فقط في علاقة الكائن الإنساني المنفتح بذاته، بل بالتفكير أيضًا في علاقته بالكائن عامة، والتي سمّيت الانشغال (Besorgen)، وكذا بالتفكير في علاقته بالكائن الإنساني الآخر، وهي العلاقة التي فُهمت بأنها بُعد التماس وانفتاح (Fürsorge، Sollicitude). اختيار هذه الألفاظ والمصطلحات ليس اختيارًا تعسفيًا في مجمله، لأن هايدغر يعتمد على حكاية مستقاة من إحدى الأساطير نعثر فيها على تصور قبل - فلسفي يُعرِّف الإنسان أساسًا كهمّ[١٠]. يرى هايدغر في ذلك دليلًا على أن التعريف الفلسفي للإنسان كـ **حيوان عاقل** (Animale rationale) هو تعريف مشتق، لأنه يتصور الإنسان كمزيج من المعقول والمحسوس، من الحيوانية ومن العقلانية وليس كوحدة كلية؛ ذلك أن اعتبار الإنسان كائنًا حيًّا ليس هو الطريق إلى تقدير الوجود الإنساني. إن هايدغر - بتأكيده هنا أن الهمَّ ينتمي أساسًا إلى مستوى آخر غير مستوى الدوافع (الحسية والنفسية) المميزة للكائن الحي بصفة عامة- يقطع مع «فلسفة الحياة» التي وسمت التيار المهيمن في الفلسفة الألمانية منذ النزعة الرومانسية، ويؤكد بقوة أن تحليل الكائن الإنساني المنفتح لا يمكن أن يكون من اختصاص بيولوجيا عامة، لن تكون الأنثروبولوجيا والسيكولوجيا إلا فروعًا لها وأقسامًا منها[١١]. يود هايدغر أن يقدّم تأويلًا للإنسان أكثر أصالة من التأويل التقليدي المتداول في مجال الفلسفة والذي يرى أن الإنسان مزيج من مادة جسمية ومن صورة روحية. يبقى من المطروح الآن، أن التأويل الذي يرى أن الهمَّ ظاهرة موحَّدة تعكس المظاهر المختلفة للوجود الإنساني هو ذاته تأويل في حاجة إلى أن يُعمَّق أكثر، لأن التحليل السابق جرى كله إلى حد الآن فقط على مستوى الحياة اليومية ولم يبلغ مستوى الكائن الإنساني المنفتح في خلوصه وصدقيته الأصلية.

الوجود والزمنية

يحاول هايدغر في القسم الثاني من **الكينونة والزمن** أن يبيّن أن المعنى الأنطولوجي للهمّ هو الزمنية. فإذا لم يكن الإنسان مادة جوهرية، وليس «شيئًا»، وليس حيوانًا، حتى ولو كان مزوَّدًا بهذا المميز النوعي الخاص الذي هو العقل، فذلك لأنه كائن في حالة انبثاق (انبجاس، انقذاف) دائم (Etre-en-jet)، أي إنه زمنية، أو حركة، أو انطلاقة.

يمكن أن نقول هنا أن تصور هايدغر للكائن الإنساني تصور «دينامي» لا تصور سكوني، لأنه يعرّف هذا الأخير بأنه الكائن الملقى به والمقذوف به دومًا إلى العالم الذي هو موجود دائمًا كمشروع للذات. والحال أنه إذا كانت هذه البنية الموحَّدة التي تَنْظم ما كانته (l'avoir-été) الكينونة الملقى بها دومًا في العالم، والتي هي مستقبل المشروع الذاتي وحاضر الكينونة إزاء هذا الكائن أو ذاك، فذلك بالضبط لأن الهمّ، من حيث معناه ومدلوله الأنطولوجي، هو الزمنية.

لكن أن نقول أن الإنسان يقوم ويتأسس على الزمنية، وأن كيانه الجوهري يقوم في وجوده[١٢]، فإن معنى ذلك أيضًا أن نتصور الإنسان كائنًا متّجهًا نحو الموت لا كائنًا يشارك بجزء منه (قسطه «العقلاني») في «الأبدية». والدوام. هذا الفكر المتعلق بالمنذورية للموت ليس، في منظور هايدغر، علامة من علامات

النزعة التشاؤمية، ولا إعلان نزعة عدمية، بل هو، على العكس من ذلك، اعتراف بها للوجود من ملمح إيجابي بيّن، وذلك لأن كينونة الإنسان لا يمكن أن تكون منفتحة على ذاتها وعلى الآخرين إلا من حيث أنها كينونة معرّضة بصورة دائمة لإمكانية الانغلاق عن كل ما هو موجود. لا يمكن إذن أن نفكر تفكيرًا مشروعًا في فعل الوجود إلا في إطار العلاقة بالمنذورية للموت، كما لا يمكن أن نفكر في قابلية الكائن الإنساني للانفتاح إلا من حيث أن منبعها ومصدرها انغلاق أصلي لا يمكن لهذا الكائن أن يصبح سيدًا عليه ومتحكمًا فيه. وهذا هو ما يجعل هايدغر يرى في الموت الإمكانية المتميزة للكائن الإنساني، لأن هذه الإمكانية -على عكس إمكانيات الوجود الأخرى- لا تقترح ولا تقدم شيئًا يمكن لـ«الكائن الإنساني» أن ينجزه أو يقوم بتنفيذه. وفي هذه الاستحالة الفعلية بالضبط تنكشف الإمكانية في كل حقيقتها: فالموت هو ممكن محض، لا يصبح أبدًا «أمرًا واقعًا» لأن الموت عندما يحُل، فإن الكائن الإنساني لن يكون موجودًا حتى يختبره ويجربه. لا يمكن للكائن الإنساني أن يشعر بذاته وأن يختبرها إذن كإمكانية (إمكانية وجود، وليس كموجود واقعي كما يفعل هو ذلك باستمرار من حيث أنه كائن ملقى به في العالم وفي الحياة اليومية) إلا في إطار ما يدعوه هايدغر «استباقية الموت»، وإلا من حيث أن الإنسان هو ذلك الكائن المنذور، حقًا وأصلًا، للموت. إمكانية الوجود هاته هي، على الدوام، إمكانية واقعية وفعلية؛ إذ إن الكائن الإنساني هو -بصورة ما- دومًا في حالة تأخر زمني عن انفتاحيته على ذاته، لأنه ليس مصدر وجوده الخاص. وقائعية كينونة الكائن الإنساني من حيث هي كينونة ملقى بها من قبل في العالم ليست فقط سمة ملازمة لوجوده يتعين عليه مشاهدتها وتتبعها، بل إنها معطى وقائعي لا يمكن الاعتراف به والتعرف إليه إلا إذا جرى تبنّيه وتحمُّل مسؤوليته. وبهذا الصعود لتحمُّل مسؤولية الكينونة ينفتح الوجود الإنساني على الوجود الحقيقي الأصيل. إن هذا النمط المتميز لانفتاح الكائن الإنساني، والذي يفهم بواسطته ذاته انطلاقًا من إمكانياته الوجودية الخاصة، يسمّيه هايدغر الإصرار أو التصميم. [هناك تقارب لفظي في اللغة الألمانية بين «الانفتاح» (Ertschlossenheit) والتصميم (Entschlossenheit)].

هذا التقارب يدعم سهولة الانتقال من حالة انفتاح الكائن الإنساني (من حيث هو كذلك) إلى حالة تحمُّل هذا الكائن مسؤولية وجوده. إذن لن يكون هناك أي تصميم وإصرار إلا في ارتباط بكينونة حقيقية وبكائن حقيقي منذور للموت ومتجه نحوه، وهو ما يفسر لنا تسمية هايدغر النمط الحقيقي للهمّ بـ«الإصرار الاستباقي»[١٣]. والحال أن هذا النمط الحقيقي والأصيل للهمّ يجد أساسه في الزمنية، فالزمنية هي التي تجعل البنية الكاملة للهمّ ممكنة. لكن معنى الزمنية، كما يتصورها هايدغر، ليس كما يفهمها التراث الفلسفي التقليدي، أي ما يشكّل «المعنى الداخلي أو الباطني» ويسم بالتالي كينونة الذات تجاه ذاتها، بل إن الزمنية هنا، بالمعنى الهايدغري، تكشف نفسها، على العكس من ذلك، كـ«انخراج»، أو كـ«خروج خارج الذات» من حيث أن هذا الانخراج عملية أساسية وأصلية. وهنا يتعين أن نأخذ لفظ خروج أو انخراج (Ekstatikon)، الذي يستعيره هايدغر من أرسطو، بالمعنى المتداول في اللغة الإغريقية، أي بمعنى فعل الخروج من الذات، كما يتعين أن نقرّب هذا اللفظ من لفظ «الوجود» (Existence). يُقصد بتسمية المستقبل، وما كان، والحاضر «بانخراجات الزمنية»، أي إبراز الزمنية كحدث خالص وليس كخروج «للذات» من ذاتها بعد أن كانت من قبلُ «في» ذاتها.

إن وجود الإنسان، من حيث هو كائن ملقى به في العالم وكائن منذور للموت، وجود متناه أساسًا، وهذا يتضمن ويقتضي أن الزمنية المنخرجة هي زمنية متناهية؛ وهذه الزمنية المتناهية والمحدودة هي ما يشكِّل ويؤسس الزمن الأصلي: وتلك هي الأطروحة الأساسية التي يقدمها هايدغر في كتابه الكينونة والزمن؛ الأطروحة التي تتعارض مع التصور التقليدي للزمن الذي يتصور الزمن سلسلة غير متناهية من اللحظات المتتابعة. لكن يتعين ألا نفهم تناهي الوجود هنا بمعنى سلبي فقط؛ ذلك أن التناهي ليس صفة أو خصيصة عرضية للعقل الإنساني، وليس هو ما يميز الإنسان من **الإله الخالق**، بل إن التناهي هنا يعني الضرورة التي يجد الإنسان نفسه فيها (في اختلاف عن الحيوان) مرغمًا على فتح أفق لفهم ممكن لما يجد الإنسان نفسه متوقفًا عليه ولما يجد الإنسان نفسه في «حالة انهمام» تجاهه - أي تجاه ذاته وتجاه الكائن الإنساني الآخر، وتجاه الكائن الملتقي به داخل العالم، أي تجاه الكائن الذي ليس هو (أي الإنسان) مصدره وأصله. إن الكائن الإنساني مرغم على أن يفهم ويؤوّل كل ما يجده أمامه، باعتبار أن العالم موجود قبل الذات، وذلك لأن هذا الكائن الإنساني ليس مصدر أو أصل وجوده الخاص.

إن هذا الأفق التأويلي الذي يتعيّن على «الكائن الإنساني» أن يبلوره هو الذي يشكّل -في الوقت نفسه- المقصد الغائي لحركة الانخراج، ومنبع الانفتاح على الكائنات الأخرى. إن زمنية «الكائن الإنساني» إذن هي زمنية **منخرجة وأفقية**[١٤]، وهذا البُعد الأفقي للزمنية هو بالضبط البُعد الذي يجسد التناهي في وضعية ملموسة، وذلك لأن هذا التناهي جذر ومصدر هذا الفهم للكينونة الذي يسم «الكائن الإنساني»، وهو ما يمكّننا من أن نؤكد بالتالي أن الزمنية المتناهية لفعل الوجود منبع فكرة الكينونة التي تتأسس عليها العقلانية الغربية. تناهي الزمنية هذا، والذي هو سمتها الجوهرية، هو أساس ما يدعوه هايدغر **الطابع التاريخي للكائن الإنساني**. لا يقصد هايدغر بهذا المصطلح أن هذا الكائن يمكن أن يكون موضوع العلم التاريخي، بل يقصد به كونه وجودًا تاريخيًا صميميًا ككائن ينسب إلى ذاته إمكانات يرثها عندما يولد، كما يتعيّن عليه تحمُّل مسؤوليتها.

إن ما يشكل أساس الأنطولوجيا، أي علم الكينونة الذي يحدد المشروع الفلسفي للعقلانية الغربية في مجمله ويوجهه، هو ذلك السلوك المخصوص الذي يقوم به الإنسان والذي يسقط بواسطته على الكائن الذي يلاقيه أفق فهمه المنخرج للكائن. إذا كان أفق فهم الكينونة هنا أفقًا ينتسب إلى الزمنية المنخرجة لـ«الكائن الإنساني»، فإن ذلك يعني بالتالي أن علم الكينونة **علم زمني**، أي علم لا يمكن أن يتأسس لا على لازمنية العقل ولا على أبدية الحقيقة.

الميتافيزيقا الحقة

كان هايدغر قد طرح على نفسه في كتاب **الكينونة والزمن** مهمة «إعادة طرح» مسألة الكينونة، لكن في ارتباطٍ بمشروع «تقويض» تاريخ الأنطولوجيا، الذي يهدف إلى استخراج التجارب الأصلية التي كانت أساس مفهومنا للكينونة. كان الأمر يتعلق بإعادة ربط الصلة بالبحث الأنطولوجي لدى أفلاطون وأرسطو، لكن الأمر هنا ليس مجرد مواصلة لهذا البحث، بل إن تعميق وتجذير التعريف الأرسطي والوسطوي للكينونة كنزوع نحو المفارقة والمجاوزة، هما ما سيقودان هايدغر نحو فكرة «الفرق أو الاختلاف الأنطولوجي»؛

الفكرة التي تشكّل وترسم الأفق الضمني لإشكالية كتاب **الكينونة والزمن** (١٩٢٧)، الذي نعثر فيه على تأكيدٍ لسمة المفارقة والنزوع - نحو (La transcendance) المميز للكينونة، وذلك على الرغم من أن هايدغر لم يفصِّل فكرة النزوع (بمعنى التعدي أو التجاوز) إلا بعد هذا الكتاب بمدة.

إن تعريف الأنطولوجيا بأنها «علم نزوع ومجاوزة» سيقود هايدغر، في الدرس الافتتاحي الذي قدمه سنة ١٩٢٩ تحت عنوان «ما الميتافيزيقا؟»، نحو المطابقة بين الميتافيزيقا وطبيعة الإنسان، تمامًا مثلما فعل ذلك كانط قبله. ضمن هذا الأفق، أفق النزوع والتجاوز، تحدد في هذا العصر، بالنسبة إلى هايدغر، أفهوم الميتافيزيقا الذي يعني، بحسب المعنى المتداول والمعترف به بكلمة **meta ta physica**: «التساؤل الذي يتوجه نحو ما وراء الكائن من أجل دراسة هذا الأخير في سياقه هذا وفي مجموعه ضمن الإدراك المفهومي أو التصوري»[١٥]. فالميتافيزيقا، من حيث هي تساؤل عام حول الكينونة، لا تفكر هنا في الفرق أو الاختلاف الموجودي-الوجودي، أو في اختلاف الكينونة عن الكائن ما لم تجعل -على الأقل- من الكينونة ومن العدم موضوعين من بين الموضوعات التي تدرسها، وكانت تلك حال الميتافيزيقا التقليدية. يؤكد هايدغر في هذا الصدد أن مع طرح مسألة العدم فقط «يستفيق التساؤل الميتافيزيقي بمعناه الدقيق، حول كينونة الكائن»[١٦]، وذلك لأن كينونة الكائن لن تكون موضع تساؤل فلسفي حقيقي إلا عندما يتم التفكير فيها من حيث اختلافها عن الكائن، منظورًا إلى الكينونة هنا كلا-كائن أو حتى كعدم.

قاد هذا السؤال الذي طرحه هايدغر: «ما الميتافيزيقا؟» صاحبه إلى التمييز بين تصورين أو أفهومين للميتافيزيقا، وهما تصوران يتعارضان كما هو الأمر بالنسبة إلى التعارض بين الأنطولوجيا التقليدية و«الأنطولوجيا الأساسية» (أو «أنطولوجيا الدازاين»)؛ فشرط إمكان وجود الميتافيزيقا بمعناها الدقيق أو الميتافيزيقا الحقة، هو وجود الإنسان، هذا الكائن الذي لا يقيم علاقة بالكائن إلا على أساس الانفتاح قبليًا على العدم، أي على كينونة الكائن. إذا كانت الميتافيزيقا بذلك هي «الكائن الإنساني» ذاته، وإذا كان فعل الوجود إنجاز ذلك الفرق الأنطولوجي وتحقيقه، فإن الفلسفة لن تكون سوى «جعل الميتافيزيقا تمشي»، أي تقدم تفسيرًا لـ«طبيعة» الإنسان الميتافيزيقية، ذلك الكائن الذي لا يمكن أن يكتمل إلا بهذه القفزة التي تنقلنا من الوجود الزائف إلى الوجود الحق. إن «الكائن الإنساني»، في سياق ما يدعوه هايدغر بالألمانية Verfallen، أي الانقذاف أو الانطراح في العالم، يظل أسيرًا بمعنى ما للمهمات اليومية التي تبتلعه، وهكذا يتولد لديه بالتالي ميل إلى عدم الاعتراف بذاته وإلى عدم التعرف إلى ذاته كـ«كائن إنساني منفتح» أي ككائن -في- العالم. كما يتولد لديه ميل إلى أن يفهم ذاته انطلاقًا من الكائن المختلف الذي ليس هو، وهذا ما يفسر إغفال الميتافيزيقا التقليدية بُعد «الكائن الإنساني» أو إغفال شرط وجوده (l'existentialitè)؛ فهذا البُعد لا يمكن أن ينكشف إلا في القلق الذي يستطيع، وحده، أن ينقلنا ويضعنا أمام الكائن كما هو، وذلك لأن هذا القلق هو تجربة العدم[١٧]. وهكذا تبدو الفلسفة إذن على أنها هي التعبير عن «الكائن الإنساني» الحق، أي عن كائن إنساني يوجد فعليًا على هيئة نزوع وتجاوز (transcendance). وهذه الماهية النزوعية والتجاوزية الخاصة بالفلسفة هي التي يتعين، بحسب هايدغر، مواصلتها وإنجازها من دون ضرورة إعادة طرح السؤال عن الأصول الأفلاطونية لمثل هذا المشروع.

ذاك هو السبب الذي جعل هايدغر يضع على عاتقه مهمّة إعادة تكرار التأسيس الكانطي للميتافيزيقا في كتابه **كانط ومسألة الميتافيزيقا**(١٨)؛ فكانط أول مفكر حاول فعليًا، بعد أرسطو، إعطاء الميتافيزيقا التقليدية الأساس الذي تفتقده والذي هو وحده يجعلها ممكنة، وهذا الأساس هو نزوع «الكائن الإنساني خارج ذاته». ولكن بما أن كانط ظل سجين التقليد الفلسفي، وخصوصًا للتعريف الديكارتي للإنسان كذات (Sujet)، فإن من الضروري إعادة طرح مسألة الأساس الكانطي بصورة أكثر أصالة، وهو ما يعني لدى هايدغر الإنجاز والاستكمال الحق للميتافيزيقا وليس فقط مجاوزتها؛ فقد ظلت الميتافيزيقا في تلك الفترة، متصوَّرة ومفهومة على أنها ميتافيزيقا «الكائن الإنساني»، وهي الميتافيزيقا التي تختلط بالأنطولوجيا الأساسية وتهدف «قبل كل شيء إلى تبيين أن الفكر الفلسفي يتحقق وينجز ذاته من خلال نزوع الكائن الإنساني الواضح نحو مجاوزة ذاته»(١٩).

مجاوزة الميتافيزيقا

إن «إعادة طرح» مسألة الكينونة هي المشروع الذي ظل يوجه مسار هايدغر الفلسفي إلى حدود سنة ١٩٢٩؛ السنة التي تخلى فيها، بشكل نهائي، عن إكمال كتابه **الكينونة والزمن**. كانت بداية الثلاثينيات من القرن العشرين التي التزم فيها هايدغر مع النازيين، هي أيضًا الفترة التي أنجز فيها «انعطافه» الفلسفي؛ فعندما قبل تحمُّل مسؤولية عميد جامعة فريبورغ في نيسان/ أبريل ١٩٣٣، كان لا يزال يسعى نحو تحقيق غاية تربوية بالأساس، تتمثل في إنجاز إصلاح للمعرفة يمكن بواسطته إعادة استنبات جذور التقليد الفلسفي المتكلس في تربة ماهيته الفلسفية، وذلك عن طريق «تقويض» هذا التراث الفلسفي المتجمد. إن فشل مهمة عمادة الجامعة وعودة هايدغر إلى ممارسة التدريس هما اعتراف بأن إعادة استنبات جذور التقليد الفلسفي أمر لم يعد ممكنًا، بل ربما لم يعد مأمولًا أو مرغوبًا فيه؛ إذ في هذه الفترة، أي بعد مرحلة العمادة، ظهرت ثيمة مجاوزة الميتافيزيقا، وهي الثيمة المستقاة من نيتشه ومن مشروعه في «قلب الأفلاطونية» الذي حلله هايدغر في الدروس الأولى التي خصصها لنيتشه في شتاء ١٩٣٧-١٩٣٦. يمكن اعتبار أن هذه الفترة هي فترة التساؤل عن حدود الفكر الفلسفي، كما يظهر ذلك لا فقط في حوار هايدغر مع نيتشه بين سنتي ١٩٣٦ و١٩٤٠، بل أيضًا في حواره مع شعر هولدرلين (سنة ١٩٣٤) وقراءته ما قبل السقراطيين: بارميند وهيراقليط (١٩٤٣-١٩٤٢). يتعلق الأمر هنا بالوعي بالبداية الإغريقية للفكر الغربي، وهو ما يتطلب ضرورة مراعاة موقع الفلسفة الإغريقية قياسًا بفكر ما قبل السقراطيين.

الصعود نحو أساس الميتافيزيقا

يميّز هايدغر في دروسه لسنة ١٩٣٥ التي نشرت في ما بعد تحت عنوان «مدخل إلى الميتافيزيقا» في البداية الإغريقية ذاتها بين بداية ونهاية، أي بين فلسفة أفلاطون وفلسفة أرسطو(٢٠). فما قبل السقراطيين هم فعلًا أولئك المفكرون الذين انفتحت الكينونة أمامهم على هيئة physis، أي ما يبدو ويظهر من تلقاء ذاته، مع الإشارة إلى أن لكلمة physis ولكلمة phaos الجذر اللغوي نفسه: النور أو الضوء(٢١).

إن التعريف الأفلاطوني للكينونة (être) كفكرة أو صورة أو مثال (Idéa) أمر لا يمكن التوصل إليه إلا على أساس تجربة الكينونة من حيث أنها ما يظهر من تلقاء ذاته (physis). ومع ذلك، فإن فعل الظهور، ضمن ما يُظهر ذاته تلقائيًا، ليس محط تفكير مستقل خاص به، بل يتم فيه الرجوع إلى الإحالة إلى زاوية نظر ممكنة. ينتج من هذا الامتياز الذي أعطي للفكرة (Idea) أو الصورة المرئية (Idein) في مقابل الفيزيس (physis) ذلك التحول العميق المعروف في ماهية الحقيقة الذي ينسبه هايدغر إلى أفلاطون في تأويله حكاية الكهف سنة ١٩٤٢ في مبحثه: «المذهب الأفلاطوني حول الحقيقة». يعني هذا التحول العميق إخضاع الكينونة للفكر، والإدراك لفعل التفكير noein الذي تولدت عنه الميتافيزيقا التي رأت أن الكائن الحقيقي (L'ontòs on) هو المثال (أو الصورة أو الفكرة Idéa)، ورأت أن الفيزيس لا وجود خالص[٢٢].

هكذا بدت الميتافيزيقا إذن لا باعتبارها ذلك التهيؤ والاستعداد الطبيعي لدى الإنسان الذي تحدث عنه كانط، بل باعتبارها مطابقة لهذا الحدث التاريخي الذي هو الأفلاطونية. وهذا هو السبب الذي جعل هايدغر يقرر ضرورة مراجعة الدرس الافتتاحي الذي قدمه سنة ١٩٢٩ ليضيف إليه لاحقة سنة ١٩٤٣ ومقدمة سنة ١٩٤٩، حين تم تدقيق أكبر في هذا التعريف الجديد للميتافيزيقا.

يؤكد هايدغر في اللاحقة التي أضافها سنة ١٩٤٣، أن السؤال «ما الميتافيزيقا؟» «ينبثق عن فكر سبق أن انخرط في محاولة مجاوزة الميتافيزيقا»[٢٣]، وينتهي باستحضار القرابة الغامضة بين المفكر والشاعر اللذين يوحدهما الهمّ نفسه: همّ اللغة[٢٤]. أما في ما يخص نص التقديم الذي كتبه هايدغر سنة ١٩٤٩، والذي هو لاحق لهذا التنبيه الحاسم الذي هو «رسالة في النزعة الإنسانية» (سنة ١٩٤٦)، فإنه مخصص لعرض الأفهوم الجديد للميتافيزيقا وبسطه، وهو الأفهوم الذي لم يعد يجد أساسه في نزوع الكائن الإنساني «نحو مجاوزة ذاته، بل يجد أساسه في تاريخ الكينونة ذاتها». وقد كتب هايدغر هذا التقديم تحت عنوان «العودة إلى أساس الميتافيزيقا».

هكذا تحدد الآن أن أساس الميتافيزيقا هو «حقيقة الكينونة» التي لا تعرف عنها الميتافيزيقا – من حيث هي فكر يخص حقيقة الكائن، والكائنية – أي شيء؛ إذ إن ما يجهله فكر الكائن منظورًا إليه من خلال الـ Idéa، هو أن ضوء الكينونة مصدر لوضوح الفكرة؛ ففكر الكائن هذا لا يخبر الضوء إلا كعملية إضاءة في إطارها يقوم الكائن، وعندما يتساءل هذا النمط من الفكر فإنه لا يتساءل عن الوضوح ذاته، بل يطرح السؤال فقط عن مصدر هذا الوضوح أو عن منبعه؛ فهو لا يدرك إذن إلا حالة الوضوح، ولا يدرك صيرورة الضوء ذاته من حيث هو **حدث**. إن ما تفكر فيه الميتافيزيقا يتمثّل فقط في كون الكائن مضاءً ولا تفكر في الإضاءة ذاتها، أي الإضاءة التي تقدمها الكينونة، وهي المصدر الذي يأتي منه ذلك الوضوح (أو الضوء) الذي يضيء الكائن: «فالكينونة لا يتم التفكير فيها هنا في ماهيتها الإجلائية والتوضيحية، أي في حقيقتها»[٢٥]. والميتافيزيقا لا تفكر إذن إلا في حقيقة الكائن، ولا تفكر في حقيقة الكينونة، وهذا ما دفع هايدغر إلى التأكيد بأن «الميتافيزيقا متجاوزة في الفكر الذي يفكر في حقيقة الكينونة»[٢٦].

هنا يتعين ألا نفهم ما يقصده هايدغر بمصطلح «حقيقة الكينونة» بمعنى أن الأمر يتعلق بالكينونة «كـ» حقيقة، وأن الانكشاف ذاته (Aletheia) يعني، وفق مدلوله الاشتقاقي، عدم- الإخفاء (بالألمانية Un-verborgenheit)؛ فتساؤل هايدغر تحوّل فعليًا: انتقل من التساؤل عن **معنى** الكينونة إلى التساؤل عن **حقيقة** الكينونة، وهذا التحول يدل على مدى سعة «الانعطاف» الذي جابه فكره؛ الانعطاف الذي بدأ «يركز على انفتاحية الكينونة ذاتها أكثر مما بدأ يركز على انفتاحية ‹الكائن الإنساني› تجاه انفتاحية الكينونة»[٢٧]. مدلول الانعطاف هو أن الفكر لم يعد يتصور الكينونة من منظور «الكائن الإنساني»، أي من حيث أنها مشروع لـ«كائن إنساني» يبلور ويطور -خلال وجوده- معنى ما، بل إن الفكر بدأ يتصور الكينونة كمجال يقيم «الكائن الإنساني» **فيه**، وعليه أن يستجيب له وأن يتفاعل معه. في نصٍّ كتبه هايدغر بين سنتي ١٩٤٤و١٩٤٥ تحت عنوان «التَّرْك» (Gelassenheit)[٢٨]، وهو مصطلح ألماني يعني: القدرة على ترك الكينونة وحالها أو وتلقائيتها وعدم التدخل أو التحكم فيها، بمعنى عدم التقوقع حول الكائن، يشير الفيلسوف إلى ضرورة مساءلة الفكر النزوعي- الأفقي، كما يؤكد أن أفهوم الأفق المفارق لا يكفي ولا يفي بالغرض المطلوب عند التفكير في مجال الانفتاح الذي يمكن أن نصادف الكائن داخله. ويؤكد هايدغر أن ما هو مطلوب ليس التخلي عن وجهة النظر النزوعية السابقة بقدر ما هو الانزياح الفعلي عن وجهة النظر هاته؛ ذلك أن الأفق -من حيث سماته الخاصة- ليس إلا الجهة الموجَّهة نحونا من طرف هذا الأفق المنفتح الذي يحيط بنا[٢٩]. يطلق هايدغر على هذا الأفق المنفتح ذاته - من حيث هو ذلك المكان/ الزمان الذي تظهر داخله الأشياء كلها- اسم «القارة»، ليشير بذلك إلى أننا لسنا نحن الذين نُسقطه حولنا، بل على العكس من ذلك، الأفق المنفتح هذا هو الذي يأتي أمامنا ويتجه إلى ملاقاتنا[٣٠]. وهكذا نرى بوضوح أن الانعطاف (Kehre) هو بالضبط الالتفات نحو الكينونة ذاتها، وإيلاء الاهتمام للوجه الآخر للأفق، أي لوجهه المخفي عنا ولا ندركه إلا انطلاقًا من الموضوعات التي تواجه فكرنا التمثلي (أو الاستحضاري) وتقابله. إن معنى مثل هذا «الانعطاف»، ومثل هذا الخروج عن التمثل، هو الدخول في علاقة «أقل توترًا» مع الكينونة، أي في علاقة «تترك» الكينونة تكون في تلقائيتها، بحيث لا تجعلها منتوجًا لنشاطنا الفكري. وفي الوقت نفسه، قادت ضرورة التفكير بشكل أدق في عملية الانخراج إلى أن نرى أنها تعكس تجربة التعرض لعملية انفتاح الكينونة، وهو ما يتضمن ويقتضي أن ماهية الانخراج لا يمكن أبدًا أن يفكر فيها فقط ككينونة **خارج** ذاتها (ذات لا يزال التفكير فيها يدور حول كونها مادة أو كيانًا جوهريًا (Substance) أو ذاتًا فاعلة)، بل، على العكس من ذلك، أن يفكر فيها ككينونة قائمة **داخل** حقيقة الكينونة، كهيئة قائمة بذاتها[٣١]. لم يكن هذا الانعطاف يعني إذن التخلي عن وجهة النظر الواردة في كتاب **الكينونة والزمن**، بل كان يعني، على العكس من ذلك، تعميق وجهة النظر الواردة في هذا الكتاب والتي كانت بمثابة مرحلة أولى لفكر جديد بشأن كينونة الإنسان، أي لفكر كان يتعين عليه بالضرورة أن يبدأ باتخاذ موقف تجاه تعريف الميتافيزيقا للإنسان بأنه ذات (Sujet).

ماهية التقنية كميتافيزيقا متحققة

كان هايدغر، في اللحظة التي قبِل فيها تحمُّل مسؤولية عمادة جامعة مسيَّسة وفي طور الخضوع للنازية، لا يزال مقتنعًا بالمثال الأفلاطوني المتعلق بإمكان إقامة مصالحة بين السياسة والفلسفة، وهو ما جعله

لا يتشكك في الوظيفة «السيادية» للفلسفة التي اعترف بها هوسرل في كهولته. وإذا كان هايدغر قد قطع نهائيًا مع النظام النازي باستقالته من منصب العمادة في سنة ١٩٣٤، فإنه، مع ذلك، لم يستوعب جميع أبعاد الظاهرة النازية إلا بين سنتي ١٩٣٦ و١٩٣٧، أي في الفترة التي بدأ خلالها يلقي مجموعة من الدروس عن نيتشه. وكان معنى استيعاب مجمل الظاهرة النازية النظر إليها فلسفيًا كظاهرة متولدة أساسًا عن ماهية التقنية الحديثة، وعن سيادة ما سيدعوه هايدغر «إرادة القوة»، وذلك في نص تحت عنوان «مجاوزة الميتافيزيقا»، جمّع فيه النقاط والملاحظات المدونة بين سنتي ١٩٣٦ و ١٩٤٦. هنا يتعيّن ألا نفهم مصطلح المجاوزة هذا بأنه مجرد قلب للأفلاطونية لا يغير سوى معنى التعارض الميتافيزيقي بين ما هو حسي وما هو عقلي، بل هو على العكس من ذلك، تبنٍّ للميتافيزيقا[٣٢]. وبدل فهم معنى كلمة «تجاوز» (Uberwindung) بأنها تسريح الميتافيزيقا والابتعاد عنها، فإن هايدغر يفضّل عليها كلمة رفع أو صعود (Verwindung)[٣٣]، التي تدل على العكس من ذلك، تدل على القدرة على تقبّل الميتافيزيقا والوصول إلى حقيقتها؛ ذلك أن الميتافيزيقا – في أفق مصطلح الصعود الوارد في الجملة السابقة– تحافظ على حقيقة طويلة الأمد، إذ يفكَّر فيها هنا بالضبط في أفق تاريخ الكينونة ومنظوره. خلال هذا التاريخ، تعرض الكينونة نفسها (بكل حرية) بكيفيات متعددة، محدِّدة وموجِّهة بذلك عصورًا بأكملها، غير أن هذه العصور ليست -كما هو الأمر عند هيغل- أوجهًا للروح الكلّي (Esprit)، بل صور وأشكال متعددة لنسيان الكينونة[٣٤]، أي تحديدات **لكائنية** (Etantité) الكائن: **الفكرة** عند أفلاطون، **الانيرخيا** عند أرسطو، **اليقين** لدى ديكارت، **المعرفة المطلقة** لدى هيغل، **إرادة القدرة** لدى نيتشه، وهذه المحدّدات هي أيضًا أسماء للكائن في مجمله. تاريخ العصور هذا هو الميتافيزيقا ذاتها، من حيث أنها هذا الحدوث ذاته لواقعة نسيان الكينونة؛ ذلك أن الكينونة لا يمكنها أن تبسط ذاتها وتعرضها إلا وهي تنسحب، وما تعرضه وتفسح له مجال الظهور بانسحابها هذا هو الكائن ذاته. ليست الميتافيزيقا إذن (من حيث أنها ذلك الفكر الذي يفكر في كائنية الكائن «وينسى»، بذلك، الكينونة) «تاريخ خطأ»، اللهم إلا إذا نُظر إليها من منظور وحيد الجانب، كما نظر إليها نيتشه في **غسق الأوثان**؛ بل إن الميتافيزيقا يمكن أن تصبح تجربة «حقة وصادقة» لنسيان الكينونة، وذلك بقدر ما لا يكون النسيان نفسه منسيًا، وبقدر ما تُفهم الميتافيزيقا بأنها تاريخ انسحاب الكينونة.

لكن التوقف عن نسيان النسيان ليس نتيجة قرار يتخذه الفكر؛ فليست الفلسفة هي التي تُصدر، في يوم من الأيام، قرار مجاوزة الميتافيزيقا. لا مكان هنا لأي نزعة إرادية، لأن الأمر لا يعني هنا التخلي عن شكل من أشكال الفكر أصبح مهجورًا وغير ذي جدوى، شكل من أشكال الفكر لم يعد صالحًا للاستعمال وغدا غير ملائم لعصرنا. إن معنى قولنا إن الميتافيزيقا مضى زمنها وإنها أصبحت في عداد الماضي هو أنها لا تزال تشكّل الحاضر في ماهيته ذاتها، وأن ذلك، بالنسبة إلى هايدغر، هو السبب في أن عصر مجاوزة الميتافيزيقا هو أيضًا عصر سيطرتها المطلقة[٣٥]، وأن نيتشه، ذاك الذي أعلن مجاوزة الميتافيزيقا، هو نفسه الذي استكملها. نحن نعيش فعلًا العصر الذي تتحقق فيه الميتافيزيقا وتصبح فيه عالمًا، وذاك في مرحلة الميتافيزيقا المكتملة، أي المتحققة في الواقع. وهايدغر يفهم اكتمال الميتافيزيقا هذا على أنه «خسوف حقيقة الكائن»، أي إن واقعة تجلي الكائن فقدت خصوصيتها[٣٦]. توجد فعلًا لدى هايدغر فكرة مؤداها أن هناك استمرارية

في تطور الميتافيزيقا كفكر استحضاري أو تمثُّلي توجد نواته الأولى في «الفكرة» الأفلاطونية، التي أرست أولوية النظر والرؤية والتي اكتملت في ما بعد كيقين وكمعرفة مطلقة للذات مع ديكارت وهيغل. وقد دشن نيتشه -آخر ميتافيزيقي- عملية إغلاق هذه السيرورة الميتافيزيقية؛ إذ إن ما ظهر وفرض نفسه مع إرادة القوة هو حقيقة الذات، أي إن هذه الذات تريد ذاتها بشكل غير مشروط كواقع وحيد وككائن حقيقي وحيد. وعندما تظهر إرادة القوة وتحتل المقام الأول، وعندما تظهر كإرادة إرادة من حيث أن إرادة القوة ليست إلا إرادة تريد ذاتها بشكل غير مشروط، فإن الكينونة ستتوقف عن الصيرورة، ولن تبعث بإشارتها، ولن تهب ذاتها(٣٧). وما سيستقر ويفرض نفسه في هذه الحالة هو هيمنة الحساب الشامل، والتنظيم الكلي لكل الأشياء في إطار من اللاتاريخية، وغياب الأهداف والغايات، وهذه هي السمات المميزة لـ«العدمية المطلقة»، أي أقصى درجات نسيان الكينونة(٣٨). يطلق هايدغر على هذه المرحلة من مراحل تطور الميتافيزيقا في مسعاها نحو الاكتمال والتحقق اسم «عصر التقنية»، مع إعطاء معنى خاص لهذا اللفظ بحيث لا يشمل فقط مجال إنتاج الآلات، بل يشمل أيضًا جميع المجالات الأخرى للكائن، بما فيها الثقافة والسياسة، بل حتى الطبيعة ذاتها وقد أصبحت موضوعًا(٣٩).

سيواصل هايدغر تفكيره في ماهية التقنية في إحدى المحاضرات التي ألقاها سنة ١٩٤٩ تحت عنوان «إلقاء نظرة على ما هو موجود»، وهي المحاضرة التي نُشرت في ما بعد تحت عنوان «مسألة التقنية»، وفيها يُبرز الفيلسوف أن علاقات الإنسان بالموضوع -في أفق التقنية الحديثة- لم تعد قابلة للتناول بطريقة قديمة؛ إذ لا شيء يقدم نفسه اليوم على هيئة موضوع مطروح أمام ذات، بل إن كل شيء من أشياء العالم بدأ يظهر -على العكس- كأساس وكمخزون من القوة والقدرة مسخَّر من أجل الذات. واختفاء الموضوع في ثنايا الخطة الحسابية الشاملة يسير في موازاة اختفاء الذات نفسها، لأن «الذات» الحديثة والمجتمع الصناعي في مجمله، أصبحا خاضعين، هما أيضًا، للقوة التحريضية لما سيطلق عليه هايدغر اسم «النسق التقني- الصناعي الكلي» (Gestell). وهذا المصطلح يعبِّر عن نمط الانكشاف التقني الذي يضع أمامنا الكائنات كلها ككائنات قابلة للمناداة والمساءلة، بهدف الإنجاز والمحاسبة والتحكم، وذلك من أجل إنتاج الطاقة. إن المفارقة الأساسية التي تسم التقنية الحديثة هي أنها تبدو، من جهة، وكأنها تعكس هيمنة إرادة الإرادة والسيطرة المطلقة على الكائن، لكنها تُظهر، من زاوية أخرى، أن الكشف عن الواقع كمخزون قابل الاستهلاك سيقود نحو اختفاء الذات نفسها، ويشهد على أن التحريض الذي يمارسه «النسق التقني الكلي» أمر لا يتولد عن قرار إنساني، لأن الإنسان نفسه يرى ذاته مأخوذة في سياق هذا النسق. فالتقنية الحديثة تضع الإنسان في موقع يجعله يستسلم لجنون السيطرة بقدر ما يمكّنه من أن يصبح متنبهًا لنصيبه من المسؤولية في هذا الكشف، وذلك لأن هيمنة الفكر العملياتي التقني وتمدده ليشمل جميع مجالات الكائن، وليطاول الإنسان ذاته، ذلك الكائن الذي يجد نفسه مطلوبًا ومتحكَّمًا فيه من طرف «النسق التقني الكلي»، هما اللذان يجعلان الانتماء المشترك والمتبادل بين الإنسان والكينونة يُعلن نفسه عبر استشعاره للخطر، وهو ذلك الانتماء المتبادل الذي سبق لهايدغر أن أطلق عليه اسم «الكائن الإنساني»، والذي حاول - بعد انعطافه الفكري- التفكير فيه تفكيرًا خاصًا تحت عنوان «الحدوث الكبير»(٤٠) (الإيرايغنيس Ereignis).

الميتافيزيقا مزيجًا من الأنطولوجيا واللاهوت

يتعلق الأمر، عند العودة إلى أساس الميتافيزيقا، بتوجيه السؤال نحو ما ظل ويظل منسيًا وغير مفكَّر فيه في تاريخ الميتافيزيقا، من دون أن يعني ذلك تصوّر اللامفكَّر فيه على أنه ما هو مهمَل، وتصوّر النسيان على أنه حدث عارض: بل إن اللامفكَّر فيه والنسيان هما شرط إمكان التاريخ الذي لا يمكن أن يتحرك إلا انطلاقًا من هذا الإبعاد الأول. إن الكينونة – من حيث أن اختلافها عن الكائن اختلاف منسي أو لامفكَّر فيه– تنسحب بكيفيات وعبر طرائق متعددة لكي تفتتح مجال الظهور هذا الذي يطلق عليه هايدغر لفظ Lichtung، أي المَضَاءة أو فسحة الضوء، بحيث يمكن أن تصبح خصائص كينونة الكائن –ضمن مجال الظهور هذا– موضوع تفكير، وهذا هو السبب في أن التساؤل عن النسيان وعن العودة صعودًا إلى الأساس، لا يمكن أن يحدث إلا عندما تكون الميتافيزيقا قد اكتملت وتحققت، أي استنفدت جميع التحديدات الممكنة لكائنية الكائن. وهكذا، فإن كل عصر من عصور الميتافيزيقا هو بالتالي إعادة تناول للأصل نفسه الذي ظل غير مفكَّر فيه من طرف التراث الغربي من بدايته إلى نهايته، من انكسيماندر إلى نيتشه[٤١]، وذلك لأن ما قبل السقراطيين أنفسهم لم يفكروا إلا في كائنية الكائن لا في حقيقة الكينونة، حتى وإن سمَّوا عملية «الانكشاف» L'alètheia؛ فالبقاء تحت هيمنة الأليتيا لا يعني بتاتًا إخضاعها للمساءلة، والأمر لا يتعلق إذن، بعد الانعطاف، «بألا نتفلسف إلا كما قبلسقراطيين»، «وبأن ندين كل ماعدا ذلك على أنه سوء فهم وانحطاط»[٤٢]. كما أن الأمر لم يكن يعني، في سنة ١٩٢٧، تكرار الأرسطية. إن ما هو محط سؤال هو، على العكس من ذلك، قياس نسيان الكينونة، حتى في الوقت الذي يتم فيه إعطاء اسم لهذه الكينونة؛ إذ إن الميتافيزيقا ذاتها تعطي الانطباع ظاهريًا بأنها تطرح مسألة الكينونة وتتناولها لأنها –وهي تتقصد الكائن في كليته– إنما تتحدث عن الكائن، وبذلك تجد نفسها تخوض، بطريقة غريبة، في عملية خلط دائم بين الكينونة والكائن، وذلك منذ بدايتها إلى مرحلة اكتمالها وتمامها[٤٣]. وعندما نسلط الضوء على هذا الطابع المزدوج الأساسي للميتافيزيقا من حيث أنها هي، في الوقت نفسه، علم وجود (أنطولوجيا) وعلم لاهوت (ثيولوجيا)، فإن المقصود من ذلك هو إبراز هذا الخلط بين الكينونة والكائن.

أن نعتبر الميتافيزيقا علم وجود وعلم لاهوت (أنطو- ثيولوجيا)، كما فعل هايدغر بوضوح سنة ١٩٥٧ في دراسته «الهوية والاختلاف»، ليس إلا عودة إلى تبنّي التعريف الأرسطي لـ«الفلسفة الأولى» (proté philosophia)، وهي الفلسفة التي أطلق عليها التقليد الفلسفي المتوارث اسم الميتافيزيقا، وذلك لأن الفلسفة الأولى بالنسبة إلى أرسطو -كما بيّن ذلك هايدغر سنة ١٩٢٧[٤٤] – هي معرفة الكائن من حيث هو كائن، أي علم وجود (أنطولوجيا) بقدر ما هي معرفة بالمنطقة الأسمى من الكائن، أي علم لاهوت (ثيولوجيا). لكن من أين أتى هذا التقسيم الثنائي؟ ذاك هو سؤال هايدغر.

يتعيّن قبل كل شيء أن يُشار إلى أن الطابع اللاهوتي للميتافيزيقا لا يأتي من التحول الذي تعرضت له بسبب التقائها بالمسيحية، بل على العكس من ذلك تمامًا، فإن الثنائية الأصلية العميقة للميتافيزيقا هي التي مكّنت اللاهوت المسيحي من الاستيلاء على الفلسفة الإغريقية[٤٥]. إن الماهية الوجودية اللاهوتية

(ontotheologique) للميتافيزيقا قائمة فقط على أساس الكيفية التي يظهر لها بها الكائن من حيث هو كائن. والضوء الذي تسلطه عليه ندوة ١٩٥٦-١٩٥٧ المخصصة للتشكّل الأنطو- ثيولوجي للميتافيزيقا، الذي يُعتبر القسم الثاني من «الهوية والاختلاف»، هو أن الميتافيزيقا فكرت دومًا، ومنذ البداية، في كينونة الكائن باعتبارها أساسًا، أي علمًا (Logos)[٤٦]. لقد فكرت الميتافيزيقا فعلًا في الكينونة في اتجاه الكائن وانطلاقًا منه، وهو ما يتضمن أن اختلاف الكينونة عن الكائن اتخذ بالنسبة إلى الميتافيزيقا شكل تمييز بين لفظين أو حدين. إن ما نُسي بصفة خاصة هو الفرق أو الاختلاف ذاته **كما هو**، من حيث أن هذا الفرق أو الاختلاف يبعد ويسحب -منذ الأصل- عن الرؤية[٤٧]، وذلك لأن ما يتم توجيه النظر إليه وتركيز الرؤية عليه هو ما مُيِّز وبُيِّن اختلافه، أي الكينونة من حيث هي الوجه الكيان الآخر للكائن؛ فالميتافيزيقا إذن تضع الكينونة والكائن بعضهما خارج بعض؛ فهي تعرِّف نفسها بذلك كمحاولة للتأسيس تتقصد الاهتمام بالكائن بإرجاعه إلى كينونته من زاوية نظر مزدوجة: زاوية العمومية وزاوية الكلية (totalité). وهكذا، فإن الأنطولوجيا والثيولوجيا هما، بمعنى ما، «نوعان من المنطق»، أي خطابات وأقوال تستهدف التأسيس[٤٨]. إن السبب في كون الأنطولوجيا أيضًا لاهوتيًا ومنطقًا (theo-logie) لا ينفصمان، هو كون الميتافيزيقا تـأسيسًا عقليا للكائن. لقد كان هناك ضرورة لإدخال الله في الفلسفة لأن الفكر الباحث عن الأساس والتأسيس كان يدعو إلى ضرورة إيجاد أساس أول وعلّة قصوى (ultima- ratio). ولم يكن هذا التأسيس على علّة أسمى ليُتصوَّر هو ذاته إلا على شكل علة ذاتية (Causa sui)، وذاك هو الأفهوم الميتافيزيقي لله[٤٩].

هكذا، أمكن هايدغر أن يستخلص من هذا التحليل أن البنية الوجودية -اللاهوتية- المنطقية (onto-theo-logique) للميتافيزيقا هي نتيجة لتخبّط الميتافيزيقا في فهم الاختلاف، من دون أن يفكَّر في هذا الأخير في حد ذاته؛ ذلك أن التفكير في الاختلاف لا فقط في المختلف، هو ما قاد هايدغر ذاته إلى تجاوز الاختلاف الأنطولوجي ولما يتضمنه من بُعد نزوعي أو تجاوزي، فالأمر هنا أقل من أن يكون تفكيرًا في الفروق والاختلافات بقدر ما هو تفكير في صدورها انطلاقًا من ذات الشيء[٥٠]؛ إذ إن وحدة ماهية الميتافيزيقا هي ما استمر تناسي التفكير فيه، وهذا هو السبب الذي جعل هايدغر يفضّل فكرة الازدواجية والاثنائية المضاعفة للعلاقة بين الكينونة والكائن، وهي الفكرة التي تحرص على الجمع والفصل بينهما في آن واحد، لا على مجرد فكرة اختلاف أحدهما عن الآخر[٥١] فقط. فوفقًا للفكر الذي «لم يعد فلسفة لأنه فكر يفكر بشكل أكثر عمقًا وأكثر أصالة من الميتافيزيقا»[٥٢]، ووفقًا لمعنى الانعطاف الذي يعني نقل الصفات التي كانت منسوبة في السابق إلى «الكائن الإنساني»، إلى الكينونة نفسها، فإن الكينونة ذاتها (وليس نزوع الدازاين نحو شيء آخر) هي التي تولّد اختلاف الكينونة عن الكائن[٥٣].

نهاية الفلسفة

تعلن موضوعة نهاية الفلسفة نفسَها في النصوص التي نشرها هايدغر قبل محاضرة سنة ١٩٦٤، وعنوانها «نهاية الفلسفة ومهمّة الفكر». كان هايدغر قد أشار من قبل، في واحدة من النقط التي جمّعها تحت عنوان «مجاوزة الميتافيزيقا»، إلى أن الميتافيزيقا منذ نيتشه اكتملت وتحققت، لكنه يؤكد أن نهاية الفلسفة ليست

مع ذلك نهاية الفكر(٥٤)، فكيف نفهم معنى «النهاية» في الفلسفة؟ هنا يتعين علينا أن نترك المعاني السلبية جانبًا للنهاية من منطلق أنها تعني التوقف أو التخلف أو الانحطاط، وذلك لنفهمها بالأحرى في مدلولها الإيجابي كاكتمال، كامتلاء، وكاستجابة لمهمّة نذرت الفلسفة نفسها لها منذ بدء تاريخها: وهي مهمّة التفكير في أساس الكائن. وهايدغر ينظر إلى هذا الاكتمال من منظور أنه لا يزال شغّالًا في العصر الحاضر في ما يظهر وكأنه تحلل الفلسفة وتفكّكها، أي تحرر الكثير من العلوم المقننة تجاه أصلها الفلسفي(٥٥). ألم تبق اليوم، مع ذلك، مهمّة خاصة لفكر لن يكون ميتافيزيقيًا ولا علميًا؟ تلك هي المسألة التي ينكبّ عليها هايدغر والتي تشير إلى نمط آخر من الفكر غير فكر التأسيس، أي إلى فكر لا يشكّل ولا يؤسس ولا ينتج شيئًا؛ فكر هو بذلك «أفقر» من الفكر الميتافيزيقي، لكنه فكر ينجز ويستكمل، مع ذلك، علاقة الإنسان بالكينونة، وذلك بتركه الكينونة تأتي نحو اللغة(٥٦).

مسألة اللغة

كان هايدغر قد اعترف سنة ١٩٥٤، في حوار دار حول الكلام، أمام محاوره الياباني، بأن «التأمل في اللغة وفي الكينونة وجه، منذ البداية، مساره الفكري، وبأن هذا هو ما فرض ضرورة فحص موقعهما المفترض في خلفية فكره»(٥٧). وفعلًا، فإن مساءلات هايدغر الفلسفية، بعد الانعطاف، وفي أفق فكر الكينونة الذي لم يعد فكرًا حول تأسيس الكائن، بدأت تتمركز بشكل قوي حول مشكل علاقة الكينونة باللغة؛ فنسيان الكينونة بلغ ذروته عندما كفّت الميتافيزيقا عن أن ترى في فعل الكينونة مجرد مقولة منطقية رابطة. وهكذا، بدا أن كلمة «كينونة» (Etre) حالة قصوى من حالات اللغة، أو «بخار كلمة» خالص، بحسب تعبير نيتشه؛ ذلك أن في إمكاننا أن نميز في جميع كلمات أي لغة الدال (الصوتي أو الكتابي) من المدلول (المعنى)، ثم من الشيء الذي تشير أو تحيل إليه الكلمة (المرجع). وهذه القاعدة لا تنطبق على كلمة «كينونة» التي لا تحيل إلى أي كائن والتي ليست إلا مظهرًا لعلاقة، علاقة «الكائن الإنساني» مع الكائن في مجمله، وهذه العلاقة هي التي تتفاعل وتتجسد كلغة. إن ماهية اللغة متخفية فعلًا في تصور يجعل الكلمة مجرد علامة على كائن موجود من قبل. وبما أن الفلسفة أنطولوجيا، أو علم لوجود الأشياء وللحضور القبلي، فإنها لا تعرف اللغة إلا على هيئة منطوق أو حكم يعطي فكرة عن صفات الكائنات المعزولة والمفصولة، سواء عن مكان ظهورها، أي العالم، أو عن ذلك الكائن الذي ظهرت الكلمة من أجله، أي «الكائن الإنساني المنفتح»(٥٨). هكذا تبدو اللغة ذاتها، منذئذ، مجموعة من الكائنات القائمة، كما تفهم أساسًا انطلاقًا من عنصرها الصوتي، وذاك هو مصدر تعريف الحقيقة كتطابق بين كائنين موجودين: الشيء من جهة، والمنطوق اللغوي من جهة أخرى. إن ما هو مطروح للنقاش هنا، بالنسبة إلى هايدغر، هو مصطلح علامة ذاته، لأن أنطولوجيا الأشياء الموجودة أو المعروضة أمام الإنسان تنتهي إلى الاعتراف بالمكانة الأنطولوجية نفسها لكلٍّ من الشيء والعلامة، كما لو كانا متساويين في الوجود. هكذا إذن تنغلق لغة من اللغات (حين يجري تصوّرها في هيئة نسق من العلامات) على نفسها، وتظل غير قادرة على أن تقول الكينونة وتعبّر عنها في زمنيتها الخاصة. وهذا هو السبب الذي جعل هايدغر يوضح في «رسالة في النزعة الإنسانية» أنه تراجع عن نشر القسم الثالث من الجزء الأول من **الوجود والزمن**، لأن الفكر لا يتوصل إلى إنجاز مهمّته

كاملة عندما يستعين بلغة الميتافيزيقا(٥٩). من الواضح إذن أنه لكي يتم التفكير في زمنية الكينونة، فإن من المطلوب البحث عن لغة أخرى غير لغة التراث الفلسفي التقليدي. لكن تحوير اللغة المطلوب إنجازه هنا -كما أشار هايدغر إلى ذلك في «التوجه نحو اللغة»- «لن يتحقق بمجرد صوغ ألفاظ جديدة أو تبنّي مصطلحات أخرى»(٦٠)، وكأن الأمر يتعلق بمحاولة التعبير عن الظواهر بشكل أدق وأكثر تطابقًا؛ ذلك أنه لو كان الأمر كذلك، فإن معناه أن هايدغر ظل أسير تصوّر للغة يرى أنها صورة خالصة للأشياء. وعلى العكس من ذلك، فإن المطلوب هو تحوير علاقتنا باللغة؛ إذ من الضروري تجريب لغة يتم فيها تغيير مسار هذا التصور المتداول عن اللغة باعتبارها طلاء وصباغة للأشياء.

هنا يؤدي الحوار مع الشعراء دورًا حاسمًا؛ فاللغة الشعرية ليست فقط إشارة إلى الأشياء وتعيينًا لها، بل هي تجسيد للكائنات وإقامة لها أو إرساء لها، كما لو أن الكائن يأتي إلى كلمات اللغة ليستشعر وجوده فيها أول مرة. وهايدغر لا يحيل هنا إلى الشعر عامة بل إلى شعر هولدرلين وريلكه وتراكل وجورج، أي إلى شعراء يستقدمون إلى اللغة -في أشعارهم- ماهية اللغة الشعرية ذاتها؛ إذ إن عنف القول الشعري عنف الانكشاف والكشف: فالكشف والانكشاف (الأليتيا) ليسا واقعة تحدث قبليًا، بل إن الكشف لا يحدث إلا إذا أُحدث بواسطة العمل الأدبي(٦١).

لكن العمل الأدبي ليس، في حد ذاته، كشفًا إلا لأنه قول أو شعر؛ فالشعر، بمعنى الخطاب الشعري، هو ذاته نمط مشتق من أنماط القول، على غرار الأنماط الأخرى: فالمعبد الإغريقي شعر أيضًا، بمعنى أنه يرتب الأشياء كلها حوله، حيث يقيم أو يشكّل عالمًا، إلا أن الشعر في مدلوله المحدود، من حيث هو فن من فنون القول، لا يقل خصوصية وتميزًا ضمن مجموع الفنون، لأنه يتأسس على اللغة، وذلك لأن تسمية الكائن إظهار وإبراز له للمرة الأولى، وكل الفنون لا تشارك في فعل القول، وليست قولًا إلا لأنها تأتي إلى «داخل فسحة الكائن (المضيئة) الحالّة من قبل على الرغم من أنها، في كليتها، غير مدركة في اللغة»(٦٢). وهكذا، لا يمكن إذن تسليط الضوء على ماهية اللغة إلا عبر حوار الفكر والشعر، وفقط عبر هذا الحوار بين الفكر والشعر يمكن أن تنجلي ماهية اللغة، كما يمكن أن ينجلي أيضًا أن «هذه السمة الخاصة بالفكر، من حيث أنه هو منتوج شاعر، لا تزال سمة خفية»(٦٣).

هذا ما قاد إلى التعريف الشهير للغة بأنها «بيت الكينونة»، وهو التعريف الذي نعثر عليه في «رسالة في النزعة الإنسانية»(٦٤). ومع ذلك، فإنه يتعيّن ألا نعتبر هذا التعريف صيغة تقدم لنا ماهية اللغة، كما يتعين ألا نؤوّله انطلاقًا من المعنى العادي للكلمات التي يتكون منها هذا التعريف؛ إذ إنه ليس مجازًا أو صورة تشبيهية: «فأن نتحدث عن بيت الكينونة ليس معناه أبدًا أننا نضفي على الكينونة صورة ‹بيت›، بل على العكس من ذلك فإننا فقط عندما نكون قد فكرنا وتصورنا ماهية الكينونة وفق ما هي، نكون قد استطعنا يومًا ما أن نتصور ما هو ‹البيت› وما معنى أن ‹نسكن›»(٦٥). ففعل السكن، الذي علّمنا بيت(٦٦) شعري شهير لهولدرلين أنه دومًا سكن شعري، هو ماهية كينونة الإنسان ذاتها من حيث أنه هو ذلك الكائن الذي يسكن أو يقيم في حقيقة الكينونة، ومن حيث أن هذه العلاقة بالكينونة التي تشكّله علاقة تتحقق على هيئة لغة، وتلك هي علة كون «اللغة هي في الوقت نفسه بيت الكينونة ومحل استظلال(٦٧) الماهية الإنسانية».

ليست اللغة إذن، بأي معنى من المعاني، أداة تمكّن الإنسان من السيطرة على الكائن، بل هي الكيفية التي تحدث أو تتحقق أو تحصل بها علاقة الإنسان بالكينونة، أي يتحقق بها الحدوث الكبير (الإيرايغنيس) ذاته.

إن ما يطلق عليه هايدغر اسم الإيرايغنيس (وهو اللفظ الألماني الذي أصبح هو اللفظ الأساسي الموجه لفكر الفيلسوف ابتداء من ثلاثينيات القرن العشرين) هو الانتماء المشترك والمتبادل بين الإنسان والكينونة(٦٨)؛ ذلك أنه يتعيّن أن نفهم هذا اللفظ (الذي يدل في اللغة الألمانية المتداولة، على «الحدث») أيضًا بمعنى العين والرؤية (كما يسعف بذلك بعض الاشتقاقات في اللغة الألمانية) لا بمعنى الانتماء الخاص والتملك الخاص (كما تسعف بذلك اشتقاقات لغوية أخرى). في هذا المنظور، نتبين أن كلمة Ereignen تعني إذن إرجاع الشيء أو المعنى إلى انتمائه الخاص به عن طريق جعله مرئيًا. إن تشابك هذه المعاني الثلاثة هو ما يجعل لفظ الإيرايغنيس لفظًا غير قابل للترجمة. إن ضرورة التفكير في الانكشاف أو عدم الاحتجاب (L'alétheia)، أي في فسحة الضوء (أو المَضَاءة) ذاتها، قادت هايدغر إلى التخلي عن كلمة كينونة بوصفها كلمة لا تزال تنتمي إلى ميتافيزيقا الكينونة؛ فتحْت هذا الاسم (=الكينونة)، لا نستطيع أن نفكر إلا في كينونة الكائن لا في الكينونة كحقيقة(٦٩)، أي ليس في الفسحة ذاتها كمكان لظهور كل كائن. هناك عادة راسخة في الفكر لا يمكن اقتلاعها وتتمثّل في أنه يتم دومًا التفكير -تحت اسم الكينونة- في شيء-مقابل، في حين أن الكينونة هي محل انبثاق كل ما هو مقابل، وهي مكان انبثاق كل موضوع. يتعين إذن التخلي عن اسم الكينونة أو وضع علامة حذف X عليه، كما فعل ذلك هايدغر نفسه سنة ١٩٥٦ في دراسته «مساهمة في مسألة الكينونة»(٧٠)، وذلك لأنه إذا كان لهذه العلامة معنى سلبي يتمثّل في نزع مظهر «الذات الفاعلة» عن الكينونة، فإن لها معنى آخر إيجابيًا هذه المرة، وهو الإشارة إلى فسحة الضوء ذاتها من حيث أنها هي مكان سكن الفانين، وكذا الإشارة إلى هذا الإطار الرباعي (Geviert) الذي يتشكل من خلال التعارض المزدوج بين الأرض والسماء، ثم بين الفانين والآلهة(٧١)، وهو الرابوع الذي لمح فيه هايدغر قضية فكر جديد ليس هو فكر معنى الكينونة، ولا هو فكر حقيقة الكينونة، بل هو «موقع وفضاء (Topologie) للكينونة».

قضية الفكر

ما هي فعلًا المهمّة المنذورة لفكرٍ لن يكون فكر تأسيس بل سيكون فكرًا محدودًا ومتناهيًا حول السكن؟ ذاك هو السؤال الذي طرحه هايدغر في محاضرتين، إحداهما ألقاها سنة ١٩٦٤ تحت عنوان «نهاية الفلسفة ومهمّة الفكر»، بينما ألقى الأخرى سنة ١٩٦٥، بالفرنسية، تحت عنوان «قضية الفكر»؛ ذلك أن مهمّة الفكر الفلسفي، أي ما هو مطروح للتساؤل بالنسبة إلى هذا الفكر، منذ ديكارت إلى هوسرل، هي مسألة الذاتية. ومعنى ذلك أن ما يهم الفكر الفلسفي عرْضه ذاته وتقديمها أكثر مما هو «الشيء» ذاته؛ ذلك أن الأمر بالنسبة إلى الفلسفة يتعلق -كما هي الحال لدى هيغل وهوسرل- بتوجيه قضيتها الخاصة ورفعها إلى مستوى المعرفة المطلقة، وإلى درجة البداهة القصوى، أي إلى مستوى الظهور المطلق. إذن، إن القضية الأساسية للفلسفة - ليس فقط للفلسفة الحديثة، بل أيضًا للفلسفة بصورة عامة، منذ

نشأتها الأفلاطونية- هي ضوء الظهور وضوء الرؤية. وما ظل غير مفكَّر فيه في الفلسفة وما أخفته بسبب طريقتها في طرح الأسئلة والتطرق إلى المسائل، هو محل فعل الظهور ومحل فعل الرؤية، أي ما ظل هايدغر منذ **الكينونة والزمن** يطلق عليه اسم الفسحة الضوئية (Lichtung)، وهو اللفظ الذي أعطاه بعد ذلك معنى أكثر خصوصية هو المَضَاءة (clairiere). بصدد هذه المسألة، يشير هايدغر إلى أن كلمة lichtung لا تنحدر من licht (ضوء) بل تُشتق من النعت Leicht الذي يعني الخفيف، الخافت. كلمة Lichtung تعني بالخصوص المكان أو الفضاء المفتوح القليل الأشجار، الفسحة أو المضاءة. وهكذا، ليس الضوء هو الذي يخلق الفسحة أو المضاءة، بل الفسحة هي التي تفتتح عملية تناوب الضوء والظل وتتيحها(٧٢). الفسحة Lichtung أو المضاءة هي إذن ظاهرة أصلية؛ إنها ذاك «الشيء» الأصلي الذي لا تقول عنه الميتافيزيقا أي شيء.

إن ما فكرت الفلسفة فيه وتفكر، كل مرة، هو حضور الحاضر من **قبل**، وليس ما يمنح الحضور والغياب في حد ذاتهما. الميتافيزيقا كلها تتحدث لغة أفلاطون، وهي ذاتها أفلاطونية، لأن الفلسفة كلها قول أو تعبير عن «الفكرة» -المثال، وهي منطق- فكرة (Ideo-logie)(٧٣)، بمعنى أن الفلسفة كلها تفكر في ما يظهر من حيث أنه يمكن أن يكون محط رؤية. هكذا، نرى هنا أن للمعادلة: «الميتافيزيقا تساوي الأفلاطونية» معنًى مختلفًا لدى كلٍّ من نيتشه وهايدغر؛ فهي تعني لدى نيتشه الحط من قيمة المحسوس والاعتقاد في وجود عالم حقيقي يقوم خلف عالم المظاهر هذا. أما بالنسبة إلى هايدغر، فمعنى المعادلة هو وجود فكر إنارة ورؤية؛ فلكي يُظهر شيء ما نفسه لنا من خلال مظهره، أي من خلال «فكرته» أو صورته (eidos)، يتعيّن أن يكون مكان إمكان الالتقاء به موجودًا ومفتوحًا من قبلُ، أي يجب أن يكون مكان الانكشاف أو عدم الانحجاب مفتوحًا من قبل. لكن الفكر الفلسفي لا يفكر في الانكشاف (l'alètheia)، من حيث هو كذلك، مع أنه، هو نفسه، يتأسس على عدم الاحتجاب. فالفلسفة، من حيث هي فكر يتمحور حول «الفكرة-الصورة»، تفكر في ما يظهر من خلال تعرضه للرؤية أو قابليته للرؤية وليس في عملية «انعطاء» كل ما يظهر، أي في المنفتح من حيث هو كذلك. أما الميتافيزيقا -من حيث هي أنطوثيولوجيا- فهي تفكر في الكائن عامة انطلاقًا من تأسسه على كائن أسمى بدل أن تفكر في ما **يوجد** انطلاقًا منه كائن بصفة عامة و**يوجد** انطلاقًا منه كائن أسمى. الفكر الفلسفي لا يمكنه فعلًا أن يفكر في ما يجعله ممكنًا، وهذا لا يرجع بتاتًا إلى نوع من الإهمال الإنساني، بل يرجع إلى بنية عملية الانكشاف (Alétheia) ذاتها، التي هي عملية تبعد نفسها عن الرؤية لمصلحة ما تدعه يظهر، أي لمصلحةالكائن ذاته. إننا دومًا، وبصورة قبلية، في حالة انكشاف أو عدم انحجاب، وهذا سبب كوننا لا نستطيع أن نفكر في عملية حدوث هذا الانكشاف ذاته، أي في عملية القدوم والحضور ذاتها، أي في عملية الظهور ذاتها من حيث أنها خروج من دائرة الانحجاب؛ ذلك أن عملية الانحجاب تحصل انطلاقًا من انحجاب أو احتجاب أصلي بل أصلي جدًا، مرتبط بـ lèthè التي هي قلب الأليتيا، أي بانحجاب ونسيان في آن واحد، وعملية الانحجاب الأصلية هاته هي التي تظل، من حيث هي كذلك، شيئًا لم يجرِ التفكير فيه. ولعل **حدث** الانفتاح انطلاقًا من انغلاق أكثر أصلية منه هو ما يظل من الضروري إلى حد الآن التفكير فيه في عصر نهاية الفلسفة.

كان هايدغر يقول مرات كثيرة إن الفكر الذي لم يعد ميتافيزيقا هو أقل من الفلسفة قيمة، وأنه أكثر منها فقرًا، لأنه لا يرفع نفسه إلى مستوى فكر التأسيس، وذلك لأن هايدغر يطرح فكرًا سِمته التناهي؛ فكرًا ليس موضوع ذاته، أي «شيئه» الخاص به؛ فكرًا تعني ماهيته الموقته «إفساح المجال لهذا الذي يتجه أو يُساق نحوه الفكر ليبرز نفسه بتلقائية»، وهو يطرح هذا الفكر كنقيض للحلم الفلسفي بإنشاء فكر استيفائي، أو فكر الفكر كذاك الذي جعله أرسطو فكرًا خاصًا بالله، والذي استكمل في «علم المنطق» لهيغل[٧٤].

إن كون الفينومينولوجيا تعرّف نفسها منذ هوسرل بأنها منهج وطريق يقود إلى «الشيء ذاته»، إلى الشيء الذي هو محط السؤال، هو ما جعل هايدغر يستمر في تعريف فكره في سنة ١٩٧٣ بأنه «فينومينولوجيا ما لا يظهر». ومع ذلك، يتعيّن علينا ألا نرى في ذلك أي تناقض، لأن هذا الذي لا يظهر لا يحيل إلى أي «عالم خلفي»، بل يحيل فقط إلى الما لا يظهر الذي يقيم في كل فعلِ ظهور، أي يحيل إلى فعل حدوث عملية الظهور وإلى عملية «**انعطاء**» الكينونة أو «انوهابها»*.

* حُذفت الإحالات المرجعية من هذه المقالة لأسباب تقنية. (المحرر)

إبراهيم طلبه عبد الخالق*

نقد التنوير عند الفيلسوف برلين

تمهيد

تمثل أيزياه برلين** (١٩٠٩-١٩٩٧) فيلسوف سياسي وكاتب ومحاضر ومحدِّث ومؤرخ أفكار يهودي روسي. عاش في بريطانيا، وهو أحد قادة الفكر الليبرالي في القرن العشرين(١).

وِلِد برلين في ريغا واحدًا من الرعايا اليهود في الإمبراطورية الروسية، وأمضى طفولته في بتروغراد خلال المراحل الأولى من الثورة الروسية، حيث شهد سلسلة من الأحداث ملأته بكراهية دائمة للعنف. انتقل إلى إنكلترا وهو في الحادية عشرة، وسرعان ما تكيف مع بيئته الجديدة، وأصبح له عمل أكاديمي بارز في أُكسفورد، وأصوله جعلت له ثلاثة أنواع من الولاء: يهودي وإنكليزي وروسي. وربما كان هذا التضارب في تكوينه كرجل شديد الذكاء والحساسية، هو ما حفزه على الاهتمام بموضوعات مختلفة شغلته عبر حياته. وكان من أكبر العواصف السياسية التي أفسدت عليه طفولته وتحكمت في جانب كبير من حياته الحرب العالمية الثانية، وعمله محللًا سياسيًا في واشنطن وموسكو، علاوة على الاضطهاد الذى لقيه كثير من أقاربه اليهود، وفقدانهم في الهولوكوست النازية. وما من دراسة عن حياته إلا أشارت إلى هذا الأمر على الرغم من أنه كان نادرًا ما يتحدث عنه(٢).

بدأ برلين عمله الأكاديمي فيلسوفًا في أُكسفورد، واشتهر بأنه مؤرخ أفكار، وتأثر تأثرًا واضحًا بالفلاسفة التحليليين في أُكسفورد، وعلى رأسهم: أوستن وإير وهامبشير وماكينون وماك ناب؛ إذ غرس فيه هؤلاء الطريقة التحليلية اللغوية الإنكليزية المنحدرة من هيوم ومِل ورَسِل(٣). ولعل مقاله «أوستن والإرهاصات الأولى لفلسفة أكسفورد» من أبرز ما كُتب عن هذه الحركة التحليلية في أُكسفورد.

* أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة، كلية الآداب - جامعة طنطا، مصر.

** Isaiah Berlin.

(1) Marilyn Berger, «Isaiah Berlin, 88, Philosopher and Historian of Ideas,» *New York Times*, 10/11/1997, p.2.

(2) Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays*, Edited by Henry Hardy and Roger Hausheer; Foreword by Noel Annan; Introduction by Roger Hausheer (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1998), p.xxi.

(٣) المصدر نفسه، ص x.

عُرف برلين بفهمه العميق للمكانة الحيوية للفلسفة في جميع الأنشطة الفكرية، وخاصة لمكانة تاريخ الأفكار كمحاولة فلسفية يمكن أن تزودنا بمعرفة أساسية تنويرية وتحريرية في ضوء الدراسة المنهجية للتاريخ الفكري للبشر والثقافات والحضارات والحركات السياسية والمعرفية المختلفة... إلخ. فتاريخ الفكر هو، بشكل كبير، قصة تصنيف الموضوعات عبر نوعين من المسائل: مسائل تتعلق بالعلوم الطبيعية، ومسائل تتعلق بالرياضة والمنطق، أي مسائل الأنساق التركيبية «**التجريبية**» ومسائل الأنساق الاستنباطية «**الصورية**»[٤].

أهم ما كتبه برلين: **كارل ماركس: حياته وبيئته** (١٩٤٨)؛ **عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر** (١٩٥٦)؛ **أربع مقالات عن الحرية** (١٩٦٩)؛ **فيكو وهيردر: دراستان في تاريخ الأفكار** (١٩٧٦)؛ **مفكرون روس** (١٩٧٨)؛ **مفاهيم ومقولات: مقالات فلسفية** (١٩٩٥)؛ **الدراسة الملائمة للجنس البشري** (١٩٩٨)، وهي عبارة عن مقالات عدة مختارة من كتاباته.

وبسبب غزارة إنتاجه ودقة منهجه في عرض قضاياه، أشاد به كثير من المفكرين؛ فهنري هاردي مثلًا يقول: «... برلين هو من أفضل الفلاسفة وكتّاب المقال الإنكليز في القرن العشرين.. فمجموعة مقالاته المثيرة... ثبت أنها مرموقة وملهمة دومًا، وخلفيته رحبة: من فلسفة وتاريخ أفكار إلى صور معرفية مختلفة للمعاصرين، من أفكار سياسية إلى رجال فكر في القرن التاسع عشر. وإن وضوحه المنهجي واختراقه النادرين مألوفان ويقدّرهما عدد كبير من القراء»[٥].

وقد حظيت كلٌّ من حركة التنوير (Enlightenment movement) والحركة المضادة للتنوير (Counter Enlightenment movement) باهتمام برلين عبر مؤلفاته عامة، وعلى وجه الخصوص عبر كتبه: **عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر**؛ **هيردر والتنوير**؛ **ثلاثة انتقالات للتنوير**؛ **ضد التيار**؛ **ضد التنوير**؛ **جذور الرومانسية**... إلخ. والحركتان المذكورتان من الظواهر المعقدة؛ فقد تركتا أثرًا في الفكر والثقافة الأوربيين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأصبحتا من الموضوعات الشديدة الأهمية في سياق الحياة الفكرية الأوروبية[٦]. ولذلك، كان برلين مقتنعًا باستمرار أصداء حروبهما بين الفلاسفة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ونقادهم حتى اليوم، ويستطيع مؤرخو الأفكار إلقاء مزيد من الضوء عليها[٧].

في هذا البحث محاولة لتحقيق الأهداف التالية:

- إلقاء الضوء على موقف برلين من التنوير ونقاده؛ فقد استخدم مصطلح «نقد التنوير» وتحدث عنه في غير موضع، وله مقال بعنوان «ثلاثة انتقادات للتنوير: فيكو، هامان، هيردر»، كما أنه استعرض أفكار

(4) Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Edited with a Bibliography by Henry Hardy; with an Introduction by Roger Hausheer, Selected Writings; v. 3 (London: Hogarth Press, 1979), p. x.

(5) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, p. xvi.

(6) Michael Confino, «Isaiah Berlin, Alexander Herzen, and Russia's Elusive Counter- Enlightenment,» in: Joseph Mali and Robert Wokler, eds., *Isaiah Berlin's Counter - Enlightenment*, Transactions of the American Philosophical Society; v. 93, pt. 5 (Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 2003), p. 177.

(٧) المصدر نفسه، ص x.

مجموعة من المفكرين ركزوا في أعمالهم على نقد التنوير، وجمعهم في إطار حركة فكرية سمّاها «الحركة المضادة للتنوير». وقد نشر مقالته «الحركة المضادة للتنوير» في كتابه **ضد التيار**، كما أعيد نشر المقالة ضمن مقالات مختارة من كتاباته بعنوان «الدراسة الملائمة للجنس البشري». فلماذا ارتبط مصطلح «ضد التنوير» ببرلين؟ وهل استُخدم قبله؟ ولماذا ربط برلين الحركة المضادة للتنوير بالفلاسفة الألمان؟

- معرفة مقومات الحركة المضادة للتنوير والفرق بينها وبين حركة التنوير، ومناقشة الاعتراضات الأساسية على معالجة برلين لهذه الحركة وتوضيح صورها المختلفة.

- بيان كيف شغلت قضية «ضد التنوير» برلين واستأثرت باهتماماته، ومعرفة ما إذا كان برلين ينتمي إلى طائفة الفلاسفة «القنافذ» أم الفلاسفة «الثعالب» في عرضه لها.

فلقد اقتبس برلين عنوان مقالته الشهيرة «القنفذ والثعلب» من أحد أبيات الشعر الإغريقي يقول: «الثعلب يعرف أشياء كثيرة، ولكن القنفذ يعرف شيئًا واحدًا كبيرًا»[٨]، وميّز فيها بين فئتين من الكتّاب والمفكرين: **الأولى** فئة القنافذ، وتضم أفلاطون ولوكريتيوس وبسكال وهيغل ودوستويفسكي ونيتشه وإبسن. والقنافذ «هم الذين يربطون كل شيء برؤية واحدة أساسية، وبنسق واحد، وفي حدوده يفهمون ويفكرون ويشعرون». و**الثانية** فئة الثعالب، وتضم هيرودوت وأرسطو ومونتاني وأرازموس وموليير وغوته وبوشكين وبلزاك وشكسبير. والثعالب «هم الذين يبحثون عن غايات كثيرة، لا ترتبط في ما بينها في غالب الأمر، بل ربما تكون متناقضة، وترتبط فقط -إذا ارتبطت على الإطلاق- بطريقة واقعية، وبسبب سيكولوجي أو فسيولوجي، ولا ترتبط بمبدأ أخلاقي أو جمالي»[٩]. فما الفئة التي ينتمى إليها برلين؟ وهل اهتمامه بالحركة المضادة للتنوير جعله من أنصارها، أم أنه عارض مبادئها ودافع في الوقت نفسه عن مُثُل التنوير؟

حركة التنوير

يبدو أن ميراث برلين بالنسبة إلى الدراسة التاريخية للتنوير ذو بعدين؛ فهو إن كان قد ركز اهتمامه كله على الحركة المضادة للتنوير، فهذا لا يعني أنه تجاهل التنوير نفسه، بل إن اكتشافه فكرة «ضد التنوير» افترض مسبقًا وجود التنوير ذاته ودلالته[١٠].

ولبيان موقف برلين من التنوير، يجب أن نلقي نظرة عامة على طبيعة التنوير، نوضح من خلالها أصل التنوير ومعناه وأهم مُثُله ومقوماته ومشكلاته، وجملة الأفكار التي وضعها برلين بشأن التنوير.

تعددت الآراء في أصل التنوير؛ فمثلًا نجد بيتر غراي يُرجع التنوير إلى اليونانيين، ويدلل على ذلك بقول ديدرو إن طاليس هو أول من أدخل المنهج العلمي في دراسة الطبيعة، وأول من استحق لقب

(8) Berger, p. 10.
(9) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, pp. 437- 438.
(10) John Robertson, «The Case for the Enlightenment: A Comparative Approach,» in: Mali and Wokler, eds., p. 73.

«فيلسوف»(١١). ويمكننا أن نضيف هنا قول غَثري: «إن طاليس هو القائل إن الماء هو المادة التي يتكون منها العالم، وهو العنصر الباقي والدائم في الأشياء كلها»(١٢).

ويقدم غراي «التنوير» كوحدة، ويربطه بحياة مجموعة من المفكرين البارزين، ويعرضه من خلال ثلاثة أجيال: **الجيل الأول، ويضم** فولتير (١٦٩٤- ١٧٧٨) ومونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥)؛ **الجيل الثاني، ويضم** دنيس ديدرو (١٧١٣- ١٧٨٤) ودالبمير (١٧١٤-١٧٨٠) وروسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)؛ **الجيل الثالث** المرتبط بالفترة الحديثة، ويضم لسينغ وكانط(١٣).

يرى كريستوفر هل في كتابه **الأصول الثقافية للثورة الإنكليزية** أن أفكار التنوير في إنكلترا كانت ذائعة الصيت في القرن السادس عشر، ويردّ بول هزار في كتابه **أزمة الضمير الأوروبي** التنوير إلى النصف الثاني من القرن السابع عشر(١٤). ويردّ برنتن حركة التنوير، مع تأكيده أن رجال القرن السابع عشر هم الذين مهدوا لعصر التنوير، إلى القرن الثامن عشر الذي وصل فيه المفكرون من رجال ونساء إلى معتقدات معيّنة عن أنفسهم وعن العالم، وعمّا يستحق العمل في هذه الدنيا، وما يمكن أداؤه فيها، وهي معتقدات لم يتمسك بها أسلافهم في العصور الوسطى. كانوا يعيشون في عالم بدا لهم جديدًا ما دامت أفكارهم عنه جديدة، وكثير ممّا كان يعتقد به الرجال والنساء في القرن الثامن عشر كان لا يتفق وبعض النواحي المهمة في العقيدة المسيحية التقليدية؛ فالتنوير «حوّر العقيدة المسيحية تحويرًا أساسيًا»(١٥).

يُرجع آرسنت كاسيرر التنوير في دراسته عن فلسفة التنوير إلى القرن الثامن عشر، فيربطه بحياة اثنين من الفلاسفة البارزين هما: ليبنتس (١٦٤٦-١٧١٦) وكانط (١٧٢٤-١٨٠٤). ومن كلماته: «التنوير نسق قيمي متأصل في العقلانية»(١٦).

ويرى روبرت وكلر أن مصطلح «التنوير» ظهر أول مرة في اللغة الإنكليزية في نهاية القرن التاسع عشر، وذلك في الشروح الإنكليزية لفلسفة هيغل قبل ابتكار تعبير «التنوير الاسكتلندي»، وقبل مئة سنة تمامًا من سماع أي فرد عن «مشروع التنوير» الذي تصوره ألاسداير ماكنتاير في كتابه **بعد الفضيلة**، وذلك بعد بداية مشروع مانهاتن بأكثر من ثلاثة عقود(١٧).

كما أن أولريك إم هوف يُرجع التنوير إلى نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، عندما كان في منافسة مع تعبير «عصر العقل»؛ فخلال القرن الثامن عشر، تحدث عن ذلك الفيلسوف باركلي، على سبيل

(11) Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation, the Rise of Modern Paganism* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1967), p. 73.

(12) W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle* (London: Methuen, 1986), p.25.

(13) Gay, p.9.

(١٤) مراد وهبة، **ملاك الحقيقة المطلقة** (القاهرة: مكتبة الأسرة؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص ١٠٧.

(١٥) كرين برنتن، **أفكار ورجال: قصة الفكر الغربي**، ترجمة وتقديم محمود محمود (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٥)، ص ٤٥٣.

(16) Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Boston: Beacon Press, 1932), p. 90.

(17) Robert Wokler, «Isaiah Berlin's Enlightenment and Counter-Enlightenment,» in: Mali and Wokler, eds., p. 13.

المثال، عندما قال «إن محيط النور اخترق وواصل سيره على الرغم من العبودية والخرافة»، بينما لاحظ إنكليزي آخر أن القرن استنار بعيدًا عن آمال العصور السابقة وتخيلاتها (أوهامها)[18].

مهما يكن من أمر التباين في أصل التنوير، فالرأي الشائع والمألوف هو أن القرن الثامن عشر هو عصر التنوير، وهو عصر من صُنع «الفلاسفة» وإن كان «الفلاسفة» قد مجّدوا العقل، مثل اليونانيين، إلا أنهم تميزوا بفصل الفلسفة عن الميتافيزيقا التقليدية. فالعقلانية القديمة لم توفق في الربط بين العقل والحياة اليومية، ومن ثم انفصلت عن الوقائع العينية للحياة الحقيقية. وإذا كان التنوير معتزًا بأن يكون هو «عصر الفلسفة»، فإن الفلسفة هنا ليست الفلسفة بالمفهوم التقليدي وإنما هي رؤية وضعية لنسق العالم، ولأنحاء الوجود الإنساني، فتؤسس العلوم والفنون على مبدأ العلية من دون مجاوزة هذا العالم، ومن ثم يهتم الفيلسوف بالحياة في هذه الدنيا، وليس بالبحث عن الحقائق الأزلية فيربط بين العقل والوقائع العينية[19]. وهذا ما أكده برلين في كتابه **عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر**، فقد رأى أن القرن الثامن عشر هو الفترة الأخيرة في تاريخ أوروبا الغربية التي اعتُبرت فيها المعرفة البشرية غير المحدودة هدفًا يمكن تحقيقه[20]، وقال «إن القوة الفكرية، والإخلاص والوضوح، والشجاعة، ومحبة الحقيقة لدى معظم المفكرين الموهوبين في القرن الثامن عشر لا تزال حتى الآن من دون نظير. فهذا القرن يعد واحدًا من أفضل وأكثر الأحداث المبشرة ‹الواعدة› في حياة الجنس البشري»[21]، ولذلك لا يمكن الشك أبدًا في أن برلين أيد تنوير القرن الثامن عشر وإرثه ووقف بجواره.

بصورة عامة، بدأ الجدل في معنى «التنوير» في القرن الثامن عشر ذاته، واستمر بكامل قوته حتى عصرنا. بل إن المفكرين في القرن الثامن عشر كانوا على وعي كبير بأن انتشار الكلمات المستخدمة في المجالات اللغوية المختلفة للإشارة إلى «التنوير» – **Aufklarung** في الألمانية، **Lumieres** في الفرنسية، **Illuminismo** في الإيطالية- كشف عن تنويع رئيسي في أصل التنوير. لهذا، لم يكن من المدهش أن تهتم مجلة شهرية ظهرت في برلين سنة ١٧٨٣ بعنوان *Berlinische Monatsschrift* بالإجابة عن سؤال بسيط، ولكنه مهم، هو «ما التنوير؟». وقد نشرت المجلة مقالات عدة للإجابة عن هذا السؤال، إذ كتب عدد كبير من المفكرين ينتمون إلى مجالات فكرية مختلفة، مثل الكاتب المسرحي غوتهولد إفرايم لسينغ (١٧٢٩-١٧٨١)، والفيلسوف موزس مندلزون (١٧٢٩-١٧٨٦)، والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤-١٨٠٤) وغيرهم. ويمكن قراءة هذه المقالات على أنها تقدم ملخصًا مهمًا للمعاني المختلفة التي أصبحت في نهاية هذا القرن مرتبطة بمصطلح «التنوير»[22]. قبل ذلك بسنوات قليلة، وبالتحديد في سنة ١٧٨٠، وجّه الحاكم الشهير فريدريك الثاني من بروسيا (١٧١٢-١٧٨٦) أكاديمية برلين للعلوم لتقديم جائزة

(18) Ulrich Im Hof, *The Enlightenment: An Historical Introduction*, Translated by William E. Yuill (Oxford: Blackwell, 1994), p. 4.

(١٩) وهبة، ص ١٠٧ - ١٠٨.

(20) Isaiah Berlin, *The Age of Enlightenment: The 18th Century Philosophers*, Selected, with Introd. and Interpretive Commentary, Mentor philosophers. A Mentor Book; MD172 (New York: New American Library, 1956), p. 14

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(22) Dorinda Outram, *The Enlightenment*, *New Approaches to European History;* 7 (Cambridge; New York : Cambridge University Press, 1995), p. 1.

لأفضل مقال يقدِّم إجابة عن السؤال: «هل التنوير وسيلة لخداع الناس؟»، وكان هذا السؤال يشكّل المسابقة الأكثر شهرة في تاريخ الأكاديمية، وقد لاقى اهتمامًا واسعًا في أوروبا نمَّ عن أهمية التنوير. وفي نهاية القرن الثامن عشر، كانت كلمة «التنوير» مهمة بشكل كاف لطرح مشكلات كبرى في مجال السياسة والمعرفة عبر المجتمع. كما كان هناك وعي بصعوبة وتعقيد أي إجابة عن هذا السؤال(٢٣).

ارتبطت فكرة النور بتحرير العقل وتمجيده؛ فالتنوير يعني التخلص من تلك الحُجُب والستائر التي تعوق رؤيتنا، وتمهيد طريق للنور كي يدخل قلوبنا وعقولنا لإلقاء الضوء على السابق وتحفيز التالي، وبهذا يشق طريقه داخل مجالات الحقيقة والنظام، حيث التحكم في مصير الإنسان وسعادته؛ فقد تحدث ويلاند عن حرية الفكر وحرية النشر، وقال إنهما بالنسبة إلى العقل كالنور للعيون. وحينما سعى هيردر الشاب لوصف العصر الذي عاش فيه، سمّاه «عصرنا المستنير، أكثر القرون إشراقًا»(٢٤).

يعرّف غراي برنامج التنوير بأنه أحد الأعمال العدائية للدِّين والبحث عن «الحرية» و«التقدم» اللذين يمكن تحقيقهما بالاستخدام الجدلي للعقل من أجل تغيير علاقات الفرد بنفسه وبمجتمعه. ويؤكد أهمية رؤية التنوير كبرنامج إصلاحي تحرري، وهذا التفسير مكّنه من توسيع قائمة المفكرين لتشمل الأميركيَّين توماس جفرسون (١٧٤٣-١٨٢٦) وبنيامين فرانكلين (١٧٠٦-١٧٩٠)، ومكّنه أيضًا من رؤية الثورة الأميركية في السبعينيات في ضوء التزامها «الحياة والحرية والسعي لتحقيق السعادة» على أنها تطبيق لبرنامج التنوير(٢٥). فالفكرة الأساسية التي يقوم عليها التنوير -أي الفكرة التي تجعله نظرية كونيه- إنما هي «الاعتقاد بأن في إمكان الكائنات البشرية كلها أن تبلغ هنا في هذه الدنيا حالة من حالات الكمال كان يُظَن حتى الآن في الغرب أنها لا تتيسر إلا للمسيحين في حالة النعمة، ولهم وحدهم بعد الموت». وقد عبّر عن ذلك سنت جست، الثائر الفرنسي الشاب، ببساطة خادعة أمام المجمع الديني، حين قال: «إن السعادة فكرة جديدة في أوروبا ليست جديدة في السماء بطبيعة الحال، وإنما هي جديدة في أوروبا، جديدة جدًا في أميركا. وهذا الإمكان في تحقيق الكمال للجنس البشري لم يكن نتيجة لما يقرب من ألفي سنة من المسيحية، ولا للوثنية السابقة التي ارتأت صورًا أخرى للسعادة تتحقق بعد آلاف السنين. وإذا كان لابد لهذا الكمال من أن يُستحدث في القرن الثامن عشر، فإن شيئًا جديدًا -اختراعًا جديدًا، أو اكتشافًا جديدًا- لا بد أن يحدث. وهذا الشيء الجديد يمكن تلخيصه أحسن تلخيص في ما ألّفه اثنان من الإنكليز عاشا في أواخر القرن السابع عشر، وهما اللذان جمعا في بؤرة واحدة العمل التمهيدي الذي تم في أوائل القرون الحديثة، ذلكما الرجلان هما نيوتن ولوك»(٢٦)؛ فالعمل الذي صرف نيوتن فيه حياته -وخاصة إتمام حساب التكامل وصياغته الرياضية العظمى للعلاقة بين الكواكب وقوانين الجاذبية- بدا لمعاصريه كأنه يفسر جميع الظواهر الطبيعية، أو يبيّن على الأقل كيف أن كل ما يماثل هذه الظواهر، بما فيها سلوك الكائنات البشرية، يمكن أن يخضع للتفسير. أما لوك، فقد استخلص طرائق التفكير الواضحة البسيطة من متاهة الميتافيزيقا، حيث أرساها ديكارت، فجعلها في ما يبدو امتدادًا طبيعيًا للحس السليم. والظاهر أنه

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢.

(24) Hof, p. 5.
(25) Outram, p. 4.

(٢٦) برنتن، ص ٤٦١.

بيّن للناس الطريقة التي يمكن أن تطبق بها النواحي التي نجح فيها نيوتن نجاحًا عظيمًا في دراسة شؤون البشر. وقد وضع نيوتن ولوك معًا تلك المجموعات العظيمة من الأفكار، في «الطبيعة» وفي «التفكير»، التي كانت بالنسبة إلى التنوير ما كانت عليه أمثال هذه المجموعات في مجالات النعمة والخلاص والقدرية بالنسبة إلى المسيحية التقليدية[٢٧].

طبق الفلاسفة البريطانيون التجريبيون تصورات نيوتن على العقل؛ فتعاملوا مع العقل على أنه صندوق يحتوي على أفكار عقلية مكافئة لذرات نيوتن. ولهذا، يؤكد برلين أن تأثير نيوتن في القرن الثامن عشر كان هو العامل الوحيد الأكثر قوة؛ إذ قام بمهمة جبارة غير مسبوقة بتفسيره للعالم المادي في ضوء استبعاده جميع المؤثرات الميتافيزيقية التي أعاقت تقدم البحث العلمي، وبدرجة من الدقة والبساطة لم يحلم بها من قبل، وهو ما أدى إلى سيادة الوضوح والدقة والنظام في علم الفيزياء: «فلقد كانت الطبيعة وقوانينها محجوبة في الليل: فقال الإله لنيوتن كن، وتحول كل شيء إلى نور»[٢٨].

في إنكلترا، بدأ حركةَ التنوير لوك الذي دافع عن التسامح الديني، وأكد أن الإيمان لا يُفرض بالقوة، وأن التسامح هو وحده كفيل بتحقيق السلام بين البشر. وقال لوك بضرورة الفصل بين الكنيسة (**السلطة الدينية**) والدولة (**السلطة المدنية**)؛ «فلكل سلطة اختصاص معين لا دخل للأخرى به، فهدف الكنيسة هو الحياة السماوية الأخروية، وهدف الدولة هو الحياة الأرضية الدنيوية، أي تنظيم شؤون الناس في الحرية والملْكية والحياة (في الصحة والأرض والمال والمسكن ووسائل الترفيه وما شابه ذلك). ولذلك، ليس للدولة أن ترعى العقيدة الدينية في التشريع، ويجب أن تظل قوانين الدولة في استقلال كامل عن الإيمان الديني، فلا محل للقول بدولة مسيحية[٢٩].

كان لوك يقصد بالتسامح الديني أنه «ليس من حق أحد أن يقتحم باسم الدِّين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية»، ولهذا «ينبغي لفن الحكم ألا يحمل في طياته أي معرفة عن الدِّين الحق»، ومعنى ذلك أن التسامح الديني يستلزم ألا يكون للدولة دين لأن «خلاص النفوس من شأن الله وحده. ثم إن الله لم يفوض أحدًا في أن يفرض على أي إنسان دينًا معيّنًا. ثم إن قوة الدِّين الحق كامنة في إقناع العقل، أي كامنة في باطن الإنسان»[٣٠].

وأعلن لوك أن لا مبادئ فطرية في العقل؛ فالتجربة هي التي تزودنا بالمعرفة كلها، والعقل ذاته صفحة بيضاء يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق[٣١]. ويكفي، في رأيه، إقناع القراء المنصفين بزيف الأفكار الفطرية، وكيف أن الناس قد يبلغون درجة اليقين باستخدام ملَكاتهم الطبيعية فقط، ومن دون اللجوء إلى أيٍّ من مثل هذه الأفكار؛ ففي وسع أي إنسان أن يسلّم بسهولة بأنه من غير اللائق افتراض أن

---

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٦١ - ٤٦٢.

(28) Berlin, *The Age of Enlightenment*, pp. 144 - 145.

(29) Maurice Cranston, ed., *Locke on Politics, Religion, and Education* (Oxford: Oxford university Press, [1965]), pp. 139-140.

(٣٠) وهبة، ص ٣٢.

(31) James A. Gould, *Classic Philosophical Questions* (London: Bantam Books, 1961), p. 198.

الأفكار الخاصة باللون أفكار فطرية في الإنسان الذي وهبه الله نعمة البصر والقدرة على استقبال الألوان من الأشياء الخارجية عن طريق عينيه. وبالمثل، من غير اللائق أن نعزو حقائق متعددة إلى الانطباعات والسمات الفطرية في الوقت الذي يمكن أن نلاحظ في أنفسنا مواهب قادرة على أن تبلغ معرفة يسيرة ومؤكدة بهذه الأشياء كما لو كانت منطبعة أساسًا في عقولنا[٣٢].

وإذا كان لوك هو رائد حركة التنوير في إنكلترا، فإن هيوم هو أكبر ممثّل لهذه الحركة؛ إذ إنه سار بالمعضلة الديكارتية التي تتعلق بالفكر والمادة الى حد بدأ معه الشك بالتأكيد، وكان أحدَ المتسائلين المدنيين عن الوحي وعن مذهب إثبات وجود الله مع إنكار الوحي، أو «الديانة الطبيعية». وهو أكثر ابتكارًا عندما يتساءل عن الصدق بمعنى اليقين الثابت المطلق الميتافيزيقي -صدق الأحكام العامة التي وصل إليها رجال العلم. إن العقل عند هيوم ذاتي كالحواس، أو هو على الأقل نقل أو تقرير للواقع على صورة لا يمكن التثبت من صحتها في نهاية الأمر. وقد وجد هيوم -كغيره من المتشككين في قدرات الناس العقلية والخلقية- في التقاليد والعادات والعرف أساسًا أشد ثباتًا للحياة فوق هذه الأرض. وهكذا انتهى إلى موقف يناقض موقف أهل زمانه بشكل فريد، إذ كان يعتقد في القديم دون الجديد، وهو يعترف بمكانة العاطفة في أعمال الناس وإن يكن ذلك في غير حماسة بشكل فذ. ولم يكن هيوم في صميمه ذلك المتشكك بمقدار ما كان ذلك المتعقل الذي ملَّ التعقل[٣٣].

طوّر جون ستيوارت مِل مفهوم التسامح في كتابه المعنون **عن الحرية** (١٨٥٩)، إذ ارتأى أن التسامح يمتنع معه الاعتقاد في حقيقة مطلقة، أي تمتنع معه الدوغما. يقول: «إن الحرية الدينية تكاد لا تمارس إلا حيث توجد اللامبالاة الدينية التي تنبذ إزعاج سلامها بالمنازعات اللاهوتية. وحتى في البلدان المتسامحة، ثمة تحفظات على التسامح لدى معظم المتدينين، فالإنسان قد يحتمل الانشقاق إزاء أسلوب الكنيسة، ولكنه لن يحتمل التسامح إزاء الدوغما»[٣٤].

وإذا كان التنوير في إنكلترا قد وقف موقفًا فكريًا معينًا تجاه الفلسفة التقليدية، هو الرفض والنقد معًا، فإن فلسفة الأنوار في فرنسا بدأت بالنقد العنيف للدِّين؛ فقد أخذ العداء للدِّين ورجاله في فرنسا صورة شعبية، وغالى ديدرو والإنسيكلوبيديون في آرائهم حتى انتهوا إلى الإلحاد الصريح. وكان الغرض الأساسي من نشر الإنسيكلوبيديا تنوير الشعب وتحرير العقول بواسطة العلم. في هذا الصدد، قال رامزي الخطيب «سوف نشرح في الإنسيكلوبيديا (دائرة المعارف الفرنسية) كلمة الصناعة الفنية (تقنية Technique). ولن نكتفي بتعريفها تعريفًا لفظيًا، بل سنعرض تاريخًا للعلوم والفنون، وسنقدم مبادئها العامة ونبيّن كيفية ممارسة هذه الصناعة. وهنا ستظهر الأنوار التي أشرقت في جميع الأمم، وسوف يقدم هذا العمل كل ما هو جميل وعظيم ومشرق ومنير ونافع في العلوم الطبيعية كافة وفي جميع الفنون والآداب الجميلة. وسوف يزداد هذا العمل تألقًا مع الزمن. وهكذا، سوف تنشر في أوروبا كلها تذوق الآداب والفنون الجميلة»[٣٥].

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤-٢٠٥.
(٣٣) برنتن، ص ٥٠١ - ٥٠٢.
(٣٤) وهبة، ص ٣٢.
(٣٥) نازلي إسماعيل حسين، **النقد في عصر التنوير كنت**، ط ٢ (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٥)، ص ٢٠ - ٢١.

بدأت فلسفة الأنوار في فرنسا بالنقد العنيف للدِّين في جميع المجالات؛ فبالنسبة إلى الجنس مثلًا، اهتم الفلاسفة الفرنسيون في القرن الثامن عشر اهتمامًا قويًا بالمسائل المتعلقة به، ولكنهم كانوا بعيدين كل البعد عن النظر إليه بوصفه وسيلة للتناسل. لقد كان بالنسبة إليهم شيئًا يمكن الاستمتاع به لذاته، وسخطوا سخطًا شديدًا على القيود التي فرضتها عليهم الأخلاق الدينية. كما حاولوا التحرر من كل إلزام ديني، إذ أرادوا كذلك تدمير جميع القواعد الأخلاقية المنظِّمة للعلاقات الجنسية(٣٦).

وقام التنوير الفرنسي، كالتنوير الإنكليزي، على ثورة العلم وانتصاراته؛ فإذا كان لإنكلترا على وجه العموم النصيب الأوفر من العقول البذرية التي أنبتت أفكار التنوير، فإن الفرنسيين فوق كل شيء هم الذين نقلوا هذه الأفكار في أنحاء أوروبا وروسيا، بل في جميع الأماكن الخارجية النامية للمجتمع الغربي في جميع أنحاء العالم. ومن هؤلاء فولتير الذي تجد في مؤلفاته التي تربو على التسعين جميع الآراء التي بدأ بها عصر التنوير، معروضة عرضًا واضحًا فيه فطنه وذكاء في كثير من مواضعه(٣٧).

وانتهى التنوير الفرنسي مع فشل الثورة الفرنسية، ولذلك يقول برلين: «إن فشل الثورة الفرنسية في إنجاز الجزء الأكبر من أهدافها المعلنة هو ما شكّل نهاية التنوير الفرنسي كحركة ونظام»(٣٨). ومن فرنسا انتقلت فلسفة الأنوار إلى ألمانيا، فكان بعض العلماء والإنسيكلوبيديين الفرنسيين أعضاء في الأكاديمية الملكية في بروسيا، مثل ديدرو ودالمبير. ثم تفتحت ألمانيا أمام حركة التنوير الإنكليزي وتأثرت باتجاهاتها النظرية في مجال الفلسفة والأدب والشعر. ويُعتبر ليبنتس ناقل فلسفة الأنوار إلى ألمانيا ومؤسس هذه الحركة التي رسم لها طريقها وحدد لها غاياتها. ولقد قال في البحث عن الكلمة: «لا شيء يمكن أن يُدخل الغبطة إلى نفوسنا إلا تنوير الذهن وخضوع الإرادة له، وأن نبحث عن هذا النور في معرفة الأشياء التي تسمو بالذهن إلى الأعلى» (٣٩).

ورفض ليبنتس وجود أي تمييز حاد بين ما هو فطري وما يأتي عن طريق التعلم: «أنا أوافق على أننا نتعلم الأفكار والحقائق الفطرية إمّا باعتبار مصادرها أو بالتحقق منها من خلال الخبرة.. وكذلك فأنا لا أستطيع أن أقبل القضية القائلة ‹إن كل ما يتعلمه الشخص هو غير فطري›، فحقيقة الأرقام فينا، ولكن مع ذلك نتعلمها إمّا بانتزاعها من مصادرها حين نتعلمها من خلال برهان إيضاحي (وذلك ممّا يؤكد فطريتها) وإمّا بواسطة اختبارها، مثلما يفعل الرياضيون العاديون.. وهكذا، فالرياضيات والهندسة بكاملها فينا فعليًا بحيث نستطيع إيجادها هناك حين نتأملها بانتباه وننظم ما في عقولنا. (وبصورة عامة)، لدينا كمية غير محدودة من المعرفة التي لا نعيها دائمًا حتى حين نحتاج إليها. أمّا الحواس، فمع أنها ضرورية لمعرفتنا الفعلية كلها، فإنها ليست كافية لتمنحنا إياها بشكل كامل، فهي لا تعطينا أي شيء غير أمثلة من الحقائق الجزئية والفردية. فالحقائق الضرورية كما نجدها في الرياضيات الخاصة، ولا سيما في علم الحساب والهندسة، لا تخضع مبادئها للحواس ولحكمها، على الرغم من أننا لا نستطيع أحيانًا ...

(٣٦) ماريا لويزا برنيري، **المدينة الفاضلة عبر التاريخ**، ترجمة عطيات أبو السعود؛ مراجعة عبد الغفار مكاوي، عالم المعرفة؛ ٢٢٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٦٢.
(٣٧) برنتن، ص ٤٦٤.

(38) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, p. 268.

(٣٩) حسين، ص ٢٤.

التفكير فيها إلا باستخدام الحواس... فالعقل وحده هو الذي يضع القواعد الضرورية والروابط اللازمة بينها...»(٤٠).

وكثيرًا ما يُنظر إلى كانط باعتباره الفيلسوف الذي جمّع إنجازات التنوير وحدّد حدود المعرفة التجريبية وأسّسها وفقًا للعقل الخالص، وفي ضوء الأخلاقية الخاصة بها بعيدًا عن مظاهر عالم الفينومينا. لكن الفلسفة الكانطية بكاملها، وبعظمة تكوينها، كانت معروفة لعدد قليل جدًا من الناس في القرن الثامن عشر. ومن الصحيح، من خلال دراسة مثل هذا النمط الفلسفي، معاملة فيلسوف كونغسبيرغ على أنه رجل حوّل أفكار عصره إلى نظريات فلسفية، بدلًا من دراسة عمله بطرق فلسفية خالصة، أو كنقطة بداية لطرق جديدة في التفكير(٤١).

لقد تناول كانط موضوع التنوير في مقالة مختصرة له بعنوان «جواب عن سؤال: ما التنوير؟» نشره سنة ١٧٨٤ في مجلة برلين الشهرية، وهي إحدى أكثر المحاولات المدوّنة لمعرفة معنى «التنوير». يقول في المقالة: «التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله من دون معونة الآخرين».. و«أن تكون جريئًا في إعمال عقلك» أو «تكون لديك الشجاعة للمعرفة». ويقدم كانط صورة أكثر تعقيدًا للتنوير، فيقول: «يجب أن يكون الاستخدام العام لعقل الإنسان دائمًا من أجل الحرية، وهذه الحرية هي وحدها التي تؤدي إلى تفشي التنوير بين الناس (تنير الناس)، فربما يكون الاستخدام الخاص للعقل محدودًا للغاية». ويجب على الحكام أن يعملوا من أجل الحرية ويقللوا من تفشي الفوضى وعدم الأمان في المجتمع. ويطرح كانط المشكلة بطريقة مختلفة، كما فعل مندلزون: ماذا يحدث لو فكر الناس من دون حدود؟ هل هذا التفكير يؤدي بالضرورة إلى نتيجة إيجابية؟ ويعلن كانط عدم رضاه عن هؤلاء المعاصرين الذين يرون عصرهم في حالة من التطور غير المحدود تجاه تحقيق الإمكانيات البشرية، أو تنفيذ أولويات اجتماعية وسياسية «عقلية». ويتفق كانط مع مندلزون في أن «التنوير» كان عملية ولم يكن مشروعًا متكاملًا؛ عملية مليئة بالمشكلات والمخاطر. وإذا سئلنا الآن: هل نحن نعيش في عصر الاستنارة؟ فإن الإجابة هي: لا، لكننا نعيش في عصر التنوير(٤٢). إن التنوير عند كانط يعني ألا سلطان على العقل إلا العقل ذاته؛ فلقد نادى كانط بمبدأ البقاء على العقل بالعقل: «نعم يا أصدقاء الإنسانية ويا أصدقاء أقدس المقدسات في نظرها. لا تجادلوا في شأن العقل، فهو الخير الأسمى على الأرض وحجر المحك لكل حقيقة»(٤٣).

لكن مع هذا، فإن كلمة التنوير لم تكن، حتى بالنسبة إلى كانط ومندلزون، سهلة التعريف؛ إذ بدا لهما أن التنوير يقدم نفسه سلسلةً من العمليات والمشكلات أكثر من كونه قائمة مشاريع فكرية يمكن وصفها بشكل دقيق. وبوجه عام، كان مؤرخو هذه الفترة حتى عشرين سنة مضت يفكرون -عادة- في التنوير

(40) Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, Massachusetts Institute of Technology. Research Laboratory of Electronics. Special Technical Report no. 11 (Cambridge: MIT Press, 1965), p. 50.
(41) Norman Hampson, *The Enlightenment* (London; New York: Penguin Books, 1990), p. 196.
(42) Outram, pp. 2-3.

(٤٣) حسين، ص ٤٣.

على أنه ظاهرة موحدة نسبيًا في تاريخ الأفكار، وتنتج بواسطة القاعدة التي وضعها «مفكرون كبار» مثل مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥) وديدرو (١٧١٣-١٧٨٤) وكانط؛ فلقد تقاسم هؤلاء الثلاثة الخصائص الواضحة بكونهم بيضًا وذكورًا، ومن أوروبا الغربية. وبمعرفة الخلافات الكثيرة بين هؤلاء «المفكرين الكبار»، فإن المؤرخين ما زالوا يتجهون عادة لرؤية أفكارهم، أفكار التنوير في التحليل الأخير على أنها متماثلة نسبيًا. فهم يتفقون في نقاط، منها: النظر إلى التنوير على أنه كان رغبة في أن توجَّه الأعمال البشرية بالعقل أكثر من أن توجَّه بالإيمان أو بالخرافة أو الإلهام (الوحي)، والاعتقاد بقوة العقل الإنساني وقدرته على تغيير المجتمع، وتحرير الفرد من سلطان العادة واستبداد السلطة أيًا يكن نوعها، والإيمان بالعلم والتمسك به عالميًا أكثر من الإيمان بالدِّين أو التراث والتمسك بها(٤٤).

ورأى مندلزون أن مصطلح «التنوير» يصعب تعريفه لأنه عبارة عن «عملية» لم تكتمل بعدُ هي تربية الإنسان أو تعليمه، تعليمه كيفية استخدام «العقل»- الكلمة المفتاح في التفكير «التنويري». وفي الوقت نفسه كان مندلزون على وعي تام بأن تطور «العقل» بصورة غير محدودة في الأفراد يمكن أن يتعارض مع دورهم كذوات ومواطنين؛ فإذا استُخدم «العقل» بشكل كبير ومن دون حدود في البحث والدراسة، فربما يحلل النظام الاجتماعي والديني والسياسي إلى عماء أو فوضى، ويترك الناس منعزلين فكريًا، فتظهر صور كثيرة من «الواحدية الفكرية» (٤٥).

إن عصر التنوير هو بوجه عام عصر العقل، لكن، ما طبيعة العقل في عصر التنوير؟ وبعبارة أخرى، ما هي الخصائص التي يتميز بها العقل في هذا العصر من عصور الفكر؟ **أولًا**، لم تعد وظيفة العقل الأساسية هي القدرة على القياس والاستنباط مثلما فعل أرسطو، بل أصبحت وظيفته الأساسية، مع تقدم العلم، الكشف عن قوانين العالم في جميع مجالات العلم والمعرفة مثلما فعل نيوتن. **ثانيًا**، أصبح للعقل في هذا العصر منهج جديد للتفكير يتفق تمامًا مع تقدم العلوم الطبيعية، وهو منهج التحليل، أي تحليل الظواهر من أجل الكشف عن المبادئ التي تخضع لها. ومن هنا بدأ العقل يسير في طريق مختلف عن الطريق الذي رسمه له ديكارت من قبل؛ فمنهج ديكارت كان يبدأ بالحقائق الأزلية الأبدية، أو بالمبادئ اليقينية، بينما يبدأ العقل في عصر التنوير والعلم يبدأ بالتنقيب والبحث عن الظواهر والوقائع، ثم يحلل هذه الظواهر والوقائع ليكشف المبادئ والأصول التي تخضع لها. وقد زالت فكرة الضرورة في هذا العصر، وأصبحت المبادئ مجرد قواعد مقنعة بالنسبة إلى ما تعرفه من الظواهر. **ثالثًا**، إن أروع ما أكده العلم الحديث في هذا العصر، «عصر نيوتن»، هو أن الظواهر تنتظم في الوجود وفقًا لنظام رياضي دقيق، وعلى العقل أن يعين هذه الصورة الرياضية للوجود؛ فالتوافق بين العقل والوجود أصبح أمرًا مؤكدًا بالعلم ويقينًا ولا شك فيه(٤٦). **رابعًا**، كان العقل للرجل العادي في العصر التنوير هو كلمة السر الكبرى لعالمه الجديد؛ العقل هو الذي يسوق الناس إلى فهم الطبيعة، وبفهمه للطبيعة يصوغ سلوكه طبقًا لها، وبذلك يتجنب المحاولات العابثة التي قام بها في ظل أفكار المسيحية التقليدية الخاطئة وما يخالفها في الأخلاق والسياسة مما يناقض

---

(44) Outram, p. 3.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١-٢.

(٤٦) حسين، ص ٤٠-٤١.

الطبيعة. والرجل المستنير كان يعتقد أن العقل شيء يمكن لكل امرئ أن يستناره، في ما خلا قلة بائسة معيبة. كان العقل مكبوتًا، بل كان ضامرًا، بفعل سيطرة المسيحية التقليدية أمدًا طويلًا. أمّا في القرن الثامن عشر، فقد استطاع العقل مرة أخرى أن يسترد سلطانه، وأن يؤدي لكل إنسان ما أداه لرجال أمثال نيوتن ولوك، وأن يبيّن للناس كيف يسيطرون على بيئتهم وعلى أنفسهم[٤٧].

أدى التنوير دورًا مؤثرًا تجاه التحول من النظرية إلى الممارسة، من مجرد النقد إلى القيام بعمل لتحسين التعليم والزراعة والعلاقات الاجتماعية والحياة السياسية وإصلاحها. وأدى إلى ظهور المطلقية المستنيرة، وكذلك اثنين من النظم الجماهيرية الكبرى - في فرنسا وأميركا الشمالية، وكان ردة فعل ضد الباروكية والأرثوذكسية والحركات المضادة للإصلاح، كما وجدت التيارات الدائمة للنزعة الإنسانية طريقها المتحرر من كل القيود. وكما قال ألبرخت فون هاللير، فإن الإنسان الذي يفكر بحرية يفكر بشكل جيد... بدأ الناس في عصر التنوير ينظرون إلى المستقبل لا إلى الماضي، إلى الأمام لا إلى الوراء. وإذا نظروا إلى الماضي يكون ذلك بالتركيز على فترات القوة والإبداع، كما هي الحال في اليونان القديمة وعصر النهضة الإبداعي، وإعادة اكتشافها الآن[٤٨]. وهذا ما أكده غيدنز حين قال: «لقد انطلق فلاسفة عصر التنوير من رؤية بسيطة لكنها كانت شديدة القوة؛ فقد اعتقدوا في القول بأنه كلما أمكننا أن نفهم أنفسنا والعالم بقدر أكبر من التعقل، تمكنا من توجيه التاريخ لأغراضنا. ولذلك، يجب أن نحرر أنفسنا من عادات الماضي وتحيزاته حتى نستطيع التحكم في المستقبل». كما صاغ ماركس، الذي يدين بقدر كبير من أفكاره لفلاسفة عصر التنوير، هذه الفكرة ببساطة شديدة بقوله إن علينا أن نفهم التاريخ لكي نصنع التاريخ[٤٩].

لكن نلاحظ، مع ذلك، أن حركة التنوير كانت تعمل بجلاء على هدم النظم القائمة، وأن رجال التنوير لم يكونوا على اتفاق في الرأي، بل نجد في صفوفهم انقسامًا عظيماً لم تلتئم ثغرته بعد. وحركة التنوير ليست عقيدة جديدة كل الجدة تقتلع أخرى موغلة في القِدم، وإنما هي سلسلة من التجارب والاتجاهات، والنظرات، قديمًا وحديثًا، وهي جزء من الأجزاء التي تتكون منها عصارة أو لب الثقافة الحديثة كما يرى العاشق المفتون إلى السلام والبساطة[٥٠].

ولذلك، يرى برلين أن التنوير حركة فكرية تعرَّف في إطار محتواها الفكري. وهذا هو الأقرب إلى ما نسمّيه تصور الفلاسفة لطبيعة التنوير. لكن برلين لم يعترف بالرؤية الكانطية الأكثر حسمًا للتنوير لدى الفلاسفة، وربط التنوير كحركة فكرية بالفلاسفة الفرنسيين، وظل تصوره له متاحًا للمؤرخين العاديين. علاوة على ذلك، وبعيدًا عن المؤرخين، كان التنوير عنده متاحًا للقارئ العادي وللجمهور المحتل بسماع خطبه الشهيرة، سواء بشكل مباشر أو عبر الإذاعة. وعلى الرغم من أن اهتمامه بالتنوير يتفق تمامًا مع رغبته في استكشاف الحركة «المضادة للتنوير»، فمن المحتمل أن يكون الشعب البريطاني بعد الحرب قد فهم التنوير وتعلم منه أنه ميراث مهم للحداثة[٥١].

---

(٤٧) برنتن، ص ٤٧٤-٤٧٥.

(48) Hof, pp. 8-9.

(49) Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalisation is Reshaping Our Lives* (London: Profile Books, 2000), p.7.

(٥٠) برنتن، ص ٥٠٣.

(51) Robertson, p. 73.

لا شك أن عرض برلين لأفكار الحركة المضادة للتنوير كان على المدى الطويل مفسدًا بشكل كبير لسمعة التنوير؛ إذ إنه ربط التنوير بأفكار عدة بسيطة: تماثل الطبيعة البشرية، والعمومية الدائمة للقانون الطبيعي كقاعدة للسلوك البشري الأخلاقي، والإيمان بإمكانية اكتشاف غاية مثالية للمجتمع البشري ووجوب السعي إليها. وضد هذه الأفكار، تعامل برلين مع أسس الحركة المضادة للتنوير على أساس أن تنوع الطبيعة البشرية كان أكثر وضوحًا وقيمة، وأن الأعراف والقواعد الأخلاقية البشرية اختلفت عبر الزمان والمكان، وفوق ذلك كله، أن المحاولة لتعريف ثم رفض منتج مثالي مفرد للمجتمع البشري كانت خاطئة وشديدة الخطورة. وكان برلين حريصًا على عدم اتخاذ أي جانب، وهو لم يخف الجانب المظلم للرواد المؤيدين للحركة المضادة للتنوير، وخصوصًا جوزيف دمستر. ومع ذلك، فإن الاهتمام الذي خصصه للحركة المضادة للتنوير يلقي الضوء على التنوير الذي تتصف أفكاره بأنها شديدة الصرامة، كما لخصها. وسواء أقصد ذلك أم لم يقصد، فإن طريقته في دراسة التنوير قدمت تشجيعًا لهؤلاء المفكرين الذين رغبوا في الإيمان بأن مُثُله الكونية تكمن وراء بعض الشهور الكبرى في العالم الحديث(٥٢). وقد اهتم برلين، من خلال تأثره بالرومانسية والحركة المضادة للتنوير، بعقلانية التنوير التي أصبحت التدعيم التقليدي لليبرالية(٥٣). وبشكل أكثر تحديدًا، رفض المبدأ التنويري للقانون الطبيعي الذي يوجد بناءً عليه نسق كوني من القيم يتمسك به أفراد الجنس البشري. ومع ذلك، ظل برلين ليبراليًا مصرًا على وجوب أن تُبنى المبادئ الليبرالية الرئيسية على قبول مختلف للقيم غير المتكافئة، بل المتناقضة. ورأى أن المشكلة الرئيسية لليبرالية في عالم ما بعد الحداثة كانت كيفية تفسير قيمها الأساسية من دون فروض عقلانية التنوير المثيرة للمشكلات(٥٤).

من الواضح أن برلين لم يهتم بمبدأ المعادلة الليبرالية العقلانية فحسب، بل أدرك أيضًا التحدي الموجّه بواسطة الحركة المضادة للتنوير، والمتمثّل في رفضها إيمان التنوير بالعقل؛ فقد رأى أن مفكرين مثل هامان وهيردر وجاكوبي لم يكونوا مجرد بقايا بسيطة لذلك الفضول القديم المعروف بأنه تاريخ الفلسفة، بل كانوا نقادًا مبتكرين وأقوياء للعقلانية في كل صورها، وقد درسوا الاعتقاد -وما زال هذا شائعًا بين الفلاسفة حتى اليوم- القائل بأن المشكلات الاجتماعية والسياسية الرئيسية يمكن حلها بواسطة العقل.

الحقيقة أن الحركة الألمانية المضادة للتنوير ما زالت باقية معنا اليوم في صورة «ما بعد الحداثة»؛ فلقد تنبأ كلٌّ من هامان وهيردر وجاكوبي بنقد عقلانية التنوير لدى ريتشارد رورتي وألاسداير ماكنتاير، في الجوانب الرئيسية كلها تقريبًا. وبينما أصبح إيمانه القوي الآن أثرًا للتاريخ، فإنه لا يزال لنقده العقل أصداء(٥٥)، وهذا ما سوف نوضحه في ما يلي.

مقوّمات الحركة المضادة للتنوير

استخدم مصطلح «الحركة المضادة للتنوير» للإشارة إلى تلك الحركة التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، لمعارضة التنوير في الإشارة إلى أي معارضة لسيادة الفكر التنويري، والمصطلح هذا يرتبط عادة ببرلين(٥٦).

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٧٣-٧٤.
(53) Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Edited by Henry Hardy (London: Chatto and Windus, 1999), p. 30.
(54) Robertson, p. 106.
(55) Loc - Cit.
(56) Carlson Gray, «The Seduction of unreason» (on - lin text) htt://en,Wikipedia.org/wiki/com counter - enlightenment/ p - 1 .

إذا كان برلين قد استخدم مصطلح «الحركة المضادة للتنوير» في سنة ١٩٧٣، فليس معنى ذلك أنه أول من ابتكر هذا التعبير في اللغة الإنكليزية؛ فقد ظهر هذا التعبير قبل ذلك بخمس عشرة سنة في كتاب لوليم باريت يحمل عنوان **الإنسان غير العاقل: دراسة في الفلسفة الوجودية**، حيث ذكر المؤلف فيه «أن الوجودية حركة مضادة للتنوير ظهرت أخيرًا في التعبير الفلسفي»(٥٧). لذلك، عندما سئل برلين عن أصول مصطلح «الحركة المضادة للتنوير»، أجاب بأنه لا يعرف مبتكِر هذا المفهوم، وتساءل بطريقة مازحة: «هل يمكن أن يكون أنا؟ لا أدري، فليس لدي فعلًا أي فكرة»(٥٨).

مع ذلك، يوجد إجماع لدى كثير من المهتمين بفلسفة برلين على أنه ليس هو مخترع هذه الكلمة التي يبدو أنها ظهرت في اللغة الألمانية في نهاية القرن التاسع عشر، وفي اللغة الإنكليزية قبل استخدامه لها بخمس عشرة سنة. لكن يوجد إجماع أيضًا على أن برلين تناول مصطلح «الحركة المضادة للتنوير» بالدراسة أكثر من أي شخص آخر منذ القرن الثامن عشر، وجعله الأساس لفكره، وأبرز معانيه وأهميته في تفسيرات كثير من المفكرين له(٥٩)، وجعل له مكانة متميزة في تاريخ الأفكار، إذ استخدمه للإشارة إلى الحركة التي ظهرت مبدئيًا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في ألمانيا ضد العقلانية والكونية والتجريبية المرتبطين عمومًا بالتنوير. كما أصبح مصطلح الحركة المضادة للتنوير أكثر انتشارًا منذ أن نشر برلين في سنة ١٩٧٣ مقاله «الحركة المضادة للتنوير» الذي أعيدت طباعته في مجموعة شهيرة من مقالاته بعنوان «ضد التيار» (١٩٨١)(٦٠).

ولئن كان برلين يُرجع أصل الحركة المضادة للتنوير إلى «نشأة التنوير ذاته»، فإنه يقول عن التنوير الفرنسي: «.. إن معارضة المُثُل الرئيسية لحركة التنوير الفرنسي، ومؤيديها وتابعيها في الدول الأوروبية الأخرى، قديمة قِدم الحركة نفسها. فإعلان استقلال العقل ومناهج علوم الطبيعة، بناءً على المنهج الوحيد الموثوق به للمعرفة والرفض الناتج لسلطة النشر، والكتابات المقدسة ومفسريها المعتمدين، وثرائها وأوصافها، وكل صورة تراسندنتالية للمعرفة، ذلك كله عارضته الكنائس ورجال الدِّين من مختلف الطوائف..»(٦١).

على الرغم من أن برلين قام بتفسير الفروض الرئيسية لنظريته عن العلوم التاريخية في مطلع الخمسينيات، فإن أفكاره بشأن هذا الموضوع جذبت الاهتمام العام في نهاية السبعينيات، وبعد نشر مقالته «الحركة المضادة للتنوير» في **قاموس تاريخ الأفكار**، وخاصة مع ظهور دراسته عن فيكو وهيردر. ولئن تضمن ذلك أيضًا بعض الأسس الأخرى، فهو، فوق كل شيء، مناصر لليبرالية ومدافع عنها في ضوء نهج بنيامين كونستانت وجون ستيوارت مِل، وظهر ذلك بشكل أكثر وضوحًا سنة ١٩٥٨ في مقاله «مفهومان للحرية» في مقدمته الافتتاحية الشهيرة كأستاذ في النظرية الاجتماعية والسياسية في أُكسفورد. ومع انتشار كتاباته

(57) Wokler, p. 13.

(٥٨) المصدر نفسه، ص vii .

(٥٩) المصدر نفسه، ص vii.

(60) Gray, p. 3.

(61) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, p. 243.

عن «مفكري الحرية المضادة للتنوير»، نال إعجاب عدد كبير من المفكرين وصداقتهم في الأقسام الأخرى للعلوم الإنسانية والاجتماعية. وفي السبعينيات، كانت معارضة ما يسمّى القيود الموحدة للتنوير شائعة في جامعات أوروبا على حساب الصعود العام المتميز لفلاسفة ما بعد الحداثة على الصُّعُد كافة، في أعقاب الأحداث التي ظهرت في فرنسا في أيار/ مايو ١٩٦٨، وفي جامعات أميركا أساسًا خلال ظهور الحركات النسوية والثقافات المتعددة. ومن دون الاتجاه إلى مخاطبة هؤلاء الجماهير، وجد برلين، الذي كان في بداية الستين من عمره، أن كتاباته عن مفكري الحركة المضادة للتنوير كان لها صدى إيجابي في عصر كان الخلاف فيه واضحًا، وكانت تستنكر دعاوى الكونية. وقد كشفت نشأة الفاشية والشيوعية في الثلاثينيات، وفقًا لبعض الشرّاح، عن أوهام فتره أخرى يمكن تتبّع سياستها الشمولية وصولًا إلى مُثُل التطور العلمي والتغير الاجتماعي الشامل. من ناحية أخرى، أثارت دراسات برلين التاريخية لأصول معارضة العقلانية الحديثة والنزعة المحافظة والقومية ردّات فعل عدائية لدى كثير من المفكرين الليبراليين الذين يبدو أنهم وجدوا في تلخيص المؤيد لابتكارات معارضي التنوير المنهجية رد اعتبار واضحًا لأيديولوجياتهم(٦٢).

يمكننا أن نُرجع اهتمام برلين بكثير من المسائل الفلسفية وبدور المعرفة الإنسانية في حياتنا إلى دراسة لمفكري الحركة المضادة للتنوير؛ فهو تتبّع الأصول القديمة لهذه الحركة، واستخدم نتائجها وأفكارها الملائمة لعصرنا. ولذلك، يمكننا أن نتساءل: هل كان برلين عالِم أنساب ومتممًا لثورة نيوتن التي استمرت في الدراسات الإنسانية وقتًا طويلًا بواسطة كانط ومفكري التنوير؟ وهل ثمة غرابة في رؤيته ممثِّلًا لمجموعة سلاسل من التطورات التي بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، مرورًا بسلسلة من المفكرين التالين، وأساسًا في العالم الألماني، وصولًا إلى أغنى ثمارها وأكثرها توازنًا في عصرنا؟

لقد أسست هذه الرؤية الدراسة العقلية للإنسان على أفكار آمنة مؤداها أن الإنسان ليس مجرد حيوان مادي، يرى أساسًا من الخراج بلغة الطبيعة (وهي عملية غالبًا ما كان برلين يشجعها) ولكن كنوع حر، مستقل، مبتكَر بشكل غير متوقَّع، واضح ومتحول ذاتيًا، عنصره الملائم هو التاريخ، وطبيعته واضحة، وعلى درجة كبيرة من الوعي. وهذا ما يجعل الدراسات الإنسانية مستقلة وواضحة بقدر كبير، ويعطي مساحة واسعة من الحرية والسمو، ووضع مبادئ كونية. وقد اتخذ هذا التقدم شكلًا لا يمكن تخيله بواسطة مفكري التنوير أنفسهم، وهو ما يُعَدّ أحد التناقضات الكثيرة في تاريخ الفكر(٦٣).

يرى برلين أن التمييز بين حركة التنوير والحركة المضادة للتنوير يتعلق بنقد الحداثة وتطور الفلسفة الحديثة خلال القرن الثامن عشر؛ فالحداثة، وهي ثمرة التنوير، يُعَدّ نقادها من اختصاص الحركة المضادة للتنوير؛ فقد تم رفع كثير من التُّهم ضد المدعى عليه، أي «التنوير»، خلال القرنين السابقين، ولكن يمكن اختصارها في اثنتين: **الأولى** هي أن التنوير كان عبارة عن «مشروع» ذي وعي ذاتي حامل بعبء تغيير حالة الوجود الإنساني، **والثانية** هي أن التنوير لم ينجح للأسف(٦٤). والفكرة القائلة «إن التنوير كان عبارة عن مشروع ذي وعي ذاتي، صُمّم في أعمال عدد قليل من المفكرين في البداية ثم نُفذ بعد ذلك بصورة مختلفة عن الوعي

(62) Wokler, p.vii - vii.
(63) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, p. xxxiv.
(64) Mark Lilla, «What Is Counter-Enlightenment?,» in: Mali and Wokler, eds., p.4.

لدى مفكرين آخرين» هي شيء مبتذَل بالنسبة إلى الحركة المضادة للتنوير؛ ذلك أنه لم يكن هناك أي مشروع حديث منفرد، بل كان هناك كثير من المشاريع المتناقضة. وإذا حاولنا التعرف إلى كل ما يسمّى «مشروعًا» في ما يُعرف بالقضية ونقيض القضية، فسوف نكتشف أن تلك «المشاريع» تقع في سلسلة من التناقضات:

التناقض الأول يتعلق بالعلاقة بين العقل والأخلاق؛ فالقضية هي «أن المشروع التنويري بُني على شكل جديد وبصورة مغايرة للعقل قطعت روابط الشعور البشري الطبيعي، وحولت البشر إلى ماكينات، وقضت بالتالي على غرائزهم الأخلاقية». ونقيض القضية هو: «أن التنوير سعى بالفعل للضغط على أفق العقل، جاعلًا العقل خادمًا للعواطف، مفسدًا الأخلاقية بواسطة إطلاق العناية لحرية الإرادة، أي منحها سيطرة مفتوحة (سلطة مطلقة)».

التناقض الثاني يتعلق بالعلاقة بين العقل والمقدس؛ فالقضية هي «أن بواسطة تعقّل العالم، استطاع التنوير أن يحرر العالم من السحر والخرافة»، جامعًا الخبرات الإنسانية الأصلية في الدِّين أو الفن أو الطبيعة». ونقيض القضية هو «أن التنوير نفسه شكل علماني للدِّين، هرطقة أو بدعة غنوصية جديدة تجعل الإبداع الإنساني في السياسة والفن مقدسًا».

التناقض الثالث يتعلق بالعلاقة بين العقل والسلطة السياسية؛ فالقضية هي «أن التنوير رغب في جعل العلاقات الاجتماعية غير سياسية وحيادية، محققًا السلام بواسطة إلهاء الناس أو إشغالهم بحاجاتهم الحياتية الخاصة، من خضار ولحوم وأطعمة مختلفة». ونقيض القضية هو «أن التنوير كان حركة جدلية عنيفة جعلت كل جانب من التفاعل البشري سياسيًا، مؤدية إلى بزوغ أشكال جديدة من التعصب واليوتوبيا والمطلقية»[٦٥].

إن وجود هذه التناقضات يشكل صعوبة لأي حكم عالمي خاص بادعاءات الحركة المضادة للتنوير؛ فمن بين الذين ناقضوا الحداثة من يقبل قضية أو أكثر من تلك القضايا، ومنهم من يقبل فقط القضايا المناقضة، ومنهم من يقبلها جميعًا. لكن يجب أن نتساءل أولًا: «هل يمكن النظر إلى التنوير على أنه «مشروع» بالفعل؟ إن الحركة المضادة للتنوير نتيجة لفلسفة التنوير وبطريقة ثانوية فقط، ولأسباب فلسفية بشكل كبير، من أجل اكتشاف جذور «الشرخ» أو «الأزمة» الحديثة التي تعتبرها الحركة موجودة في المجتمع المعاصر. ومن دون العلاقة المفترضة بين الأفكار، ثمة اهتمام قديم بنقاد العصر الحديث، والحركة تتجه، بدلًا من ذلك، لبيان أن الاهتمام الرئيسي للحركة المضادة للتنوير ينصب على التاريخ لا على الكتاب أو الأفكار[٦٦]؛ فهيغل، مثلًا، اعتمد في نقده للتنوير على مفهومه للتاريخ، فهو تأثر بفلسفة الأنوار الفرنسية، كما تأثر بقيام الثورة هناك تأثرًا بالغًا. وكان تصوره لحركة التنوير وحكمه عليها من خلال الفكر الفرنسي لا من خلال الفكر الإنكليزي أو الألماني. وبدت له هذه الحركة حركةً مضادة للدِّين والدولة، أي حركة

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٤-٥.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦.

سلبية تستهدف النقد والشك باسم العقل أو التعقل[٦٧]، وهو لم يكن من مفكري الحركة المضادة للتنوير بأي شكل من الأشكال، وإن يكن قد عمل على ابتكار تلك البدعة التنويرية المسمّاة «الهيغلية اليسارية» (left - Hegelianism)، وهي ضرب من المنوعات التي سادت حتى وقت قريب كثيرًا من العقول والقلوب في معظم بلدان العالم. ومع ذلك، وبطريقة أكثر تعمقًا، لو أن هيغل غيّر التوازن لمصلحة نقاد التنوير بتحويل فكرة التنوير مثالًا خالدًا إلى اعتبار التنوير مرحلةً محددة، يمكن عندئذ أن نرى من خلال الفكرة العمليةَ التاريخية وهي في حالة عمل، والحكم عليها وفقًا لذلك[٦٨].

كان مفهوم هيغل للتنوير ذا تأثير واسع النطاق، حتى أن هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم متحررين منه يجدون أنفسهم معتمدين عليه عندما يقوم بنقد الحداثة. وثمة ثلاثة عناصر تشكّل الأصل الهيغلي للنقد، سواء أكان في شكله الرومانسي القديم أم في شكله الراديكالي الحديث، وجميعها قابلة للدراسة:

العنصر الأول هو المبالغة في تقدير أهمية التنوير، فمفكر الحركة المضادة للتنوير يجد نفسه في وضع غريب، وعليه أن يتعامل مع التنوير على أنه عمل ناجح - وفي الحقيقة على أنه حقق نجاحًا ساحقًا - إذا كان يريد أن يجعل نقده للآثار الاجتماعية للتنوير فعالًا. ومع ذلك، فإن المفكر التنويري الذي يعود من القبر ويتفحص النسيج الدموي للتاريخ الحديث يمكن أن يصل إلى استنتاج مختلف ربما يقول إن التنوير لم يكن له أي تأثير، وإنه فشل. وكانت هناك فترة في التاريخ الأوروبي أحيا فيها عدد كبير من المفكرين فكرة قديمة عن التنوير تقول «إن التنوير كان متحررًا من المعتقدات السياسية أو اللاهوتية»، وقاموا بتعديلها بما يخدم الغايات العملية للجنس البشري بأكمله، وهذه الفترة انتهت الآن، وتلا ذلك فترات أخرى قدّم فيها مفكرون مختلفون أفكارًا أخرى، وسعوا لتحقيق غايات مختلفة. واستمر أفراد الجنس البشري في الحياة، كما هي العادة، ومن المؤكد أنهم لم يعيشوا بشكل أفضل، فهُم امتلكوا ماكينات جديدة وسلطات لكنهم لم يستنيروا أكثر. السماء انفتحت لهم، وهم ازدادوا انغلاقًا على أنفسهم[٦٩].

يشير ناقد الحداثة إلى هذا النسيج نفسه، ويتهم التنوير بأنه النول الذي نسج عليه. فإذا وافق المفكر التنويري على أن هذا النسيج مرعب، مع أنه ينكر نسجه، فإن الناقد يكون مجبرًا على الدفاع عن فرض بخصوص المسؤولية التاريخية، وهو، في أبسط أشكاله، المغالطة أو السفسطة الدياكرونية القديمة: «بعده، إذن، بسببه» (hoc ergo propter hoc post، ومعناها تعاقُب الأحداث الزمنية تعاقبًا سببيًا). هذا هو الحجر الذي تبني عليه الحركة المضادة للتنوير قضيتها ضد العصر الحديث. ومهما يكن النقد الذي يستخدمه سوفسطائيون أو معقدون، فإن على الناقد أن يقوم بذلك الافتراض الدياكروني إذا كان يريد أن يكون نقده فعالًا؛ فالتنوير يجب أن يحتمل مسؤولية التبعات حتى النسبة إلى تلك القوى التي سعت للقضاء عليه. وهذا الفرض قوي جدًا، وقد يتيح لمفكر الحركة المضادة للتنوير أن يحل التناقضات السابقة بواسطة إثبات القضية ونقيضها معًا، وهو عندما يقوم بذلك يكون على وعي بأصول الفكر الحديث التي تعتبر فيه

(٦٧) حسين، ص ٤٦.

(68) Lilla, pp. 7-8.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٨.

كل قضية شرطًا مسبقًا تاريخيًا لكل نقيض لها؛ فـ«اللاعقلانية» مثلًا تفسَّر على أنها ردّة فعل على «عقلانية التنوير»، وتفسَّر المشاركة السياسية الكاملة على أنها نتيجة لعدم المشاركة في السياسة سابقًا، وهذا كله مستمَد، على نحو ما، من فلسفة هيغل(٧٠).

العنصر الثاني هو الفرض السانكروني القائل «إن الواقعي والعقلي مرتبطان معًا في التاريخ»، أو «إن كل ما هو متحقق معقول وكل ما هو معقول متحقق»، وهذا الربط علاقة ديناميكية تظهر فيها الأفكار كردّة فعل للتناقضات عبر الوجود، ومن ثم تساعد في إعادة تشكيل الوجود في المرحلة التاريخية التالية. فالحركة الرومانسية المضادة للتنوير تُظهر غالبًا نفسها، في ضوء ذلك، على أنها ناتجة كردّة فعل يمكن تبريرها للعالم، الساخن والبارد، بواسطة التنوير. لكن إذا أخذنا تأكيد الرومانسيين بجدية، وتفحصنا العوالم التي أتوا منها بالفعل، سنجد قليلًا من التنوير فيها بشكل ملحوظ. وإذا كانت الحركة المضادة للتنوير ردّة فعل أصيلة للعالم الناشئ بواسطة التنوير، فيجب أن تكون قد نشأت في بريطانيا العظمى أو أميركا. ولكن بدلًا من ذلك، وِلدت في ألمانيا، وترعرعت بين الكاثوليك الساخطين في فرنسا وإسبانيا وإيطاليا. ومثل المعارضين للسامية من دون اليهود، يبدو أن الحركة المضادة للتنوير تنمو أينما كان ومتى كان موضوعها غائبًا(٧١).

كان من الممكن أن يفترض النقد الراديكالي للحداثة الذي ظهر بعد الحرب العالمية الأولى أن الواقعي والعقلي هما شيء واحد. لكنه قام، بدلًا من ذلك، بوضع افتراض أكثر قوة يقول «إن الواقعي غير عقلاني»، واللاعقلانية تلك نتيجة ضرورية، إن لم تكن غير متعمدة، لـ«المشروع» الحديث الخاص بالتنوير. فإذا كان علْم الأنساب (Genealogy) الخاص بالفكر الحديث يستطيع أن يحل التناقضات ويثبت مسؤولية التنوير عن تناقضه الفكري، فإن في الإمكان أيضًا التوسع فيه بغية توضيح كيف أن أفكار التنوير هي المسؤولة عن تناقضه الاجتماعي، ومن خلال افتراض أن «بعده، إذن، بسببه» قد اعتبر التنوير مصدرًا لكل تطور سياسي وتكنولوجي وجمالي، وحتى نفسي في العصر الحديث. وقد أدى هذا التأكيد إلى بزوغ أعمال أدبية ضخمة تسود حاليًا مناقشات الحداثة. ومن هذه الأعمال **النقد والأزمة** لريمبرت كوسيليك، في شكل تراجيديا، و**جدل التنوير** لهوركهيمر وأدورنو، في شكل كوميديا هزلية غير متعمدة، فروضها المسبقة دياكرونية وسانكرونية متماثلة، ومستمَدة من هيغل(٧٢).

العنصر الثالث المستلهَم من هيغل ليس افتراضًا مسبقًا بشأن طبيعة التاريخ، بل هو بالأحرى أمل أُخروي (متعلق بالآخرة) بالمصير النهائي للتاريخ؛ فلو اعتُبر التنوير مجرد عملية تاريخية في أزمة، فسوف يُفهم من ذلك أن حل هذه الأزمة يكون بالتغلب على أزمة التنوير (الانتصار على مشكلات التنوير). ويمكن تخيّل هذا الانتصار بطرق عدة: عَود تاريخي، ووثبة تاريخية إلى الأمام، أو وثبة خارج التاريخ تمامًا. وربما لا تُعتبر كل واحدة منها معارضة للتنوير، وإنما «تنوير أعلى» أو «أصدق»؛ فعند الكتابة خلال فترة الإرهاب الفرنسي، عبّر نوفاليس عن هذه الآمال الأخروية بعبارات تنمّ عن تنبّؤ قائلًا: «إن الفوضى الخلاقة تنجب دِينًا، ومن خلال تدمير كل شيء إيجابي ترفع رأسها مفتخرة بكونها صانعة العالم الجديد». وعبّر هيغل عن هذه

---

(70) Loc - Cit.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٩.

(72) Loc - Cit.

الآمال كلها بكلمات غامضة في أثناء الغزوات النابليونية: «عذاب روح العالم». وكان يمكن المرء أن يتوقّع أن تُفسد كارثة الحرب العظمى هذه الآمال الأخروية كلها، لكن ما حدث هو العكس تمامًا؛ فلدى كثير من المفكرين اليهود والكاثوليك والبروتستانت على حد سواء، أمل بوجود عالم جديد تعاد فيه ولادة التنوير الحديث. فنقد الحداثة بالنسبة إلى الحركة المضادة للتنوير «لا يتضمن بالضرورة أيًّا من هذه الآراء الأخروية، ولكنه دائمًا يحث خطوات تشجيعها، ولا يملك، على وجه التقريب أي مصادر لقمعها»(٧٣).

هذه الآمال الأخروية لم تنشأ بواسطة هيغل؛ إنها قديمة قِدم الاستياء من الحالة الإنسانية التي هي قديمة قِدم قدم العنصر البشري. وليس هيغل أول من اكتشف مآسي الفلسفة، ولا أول من وضع فيلسوفًا في محاكمة (حاكم الفيلسوف)، بيد أن جِدته تعتمد تمامًا على تصوره التاريخي لهذه المشكلات، ولهذا كان سؤال كروتشه «ما هو الحي وما هو الميت في فلسفة هيغل؟» ممهِّدًا لكثير من الدراسات؛ فلقد كانت حركة التنوير في نظر هيغل هي الخطوة الثانية في تحرير العقل التي أعقبت حركة الإصلاح الديني. ربما يشبه لوثر سقراط لأنه حقق مثله انطواء الروح على ذاتها، واستطاع أن يفصل إلى حد ما بين حقيقة الدِّين في الخارج وفي الداخل، وكان لوثر يقول «على الدِّين أن يبني معابد في قلوب الأفراد». أما الخطأ، فتمثّل عند الشعب في ضعف التفكير، وعدم القدرة على التأمل، والانطواء. وتمثّل أيضًا في طبقة الإكليروس ورغبتها في خداع الشعب. إن ضعف البعض وخبث البعض الآخر خلقا هذا العالم البغيض، عالم الحقد والتعصب الذي أدمى تاريخ الإنسانية. واستطاعت حركة التنوير أن تكشف عن منطق الخطأ الذي أفسد الإنسانية طوال السنين(٧٤).

اعتقد هيغل أن فلسفة التنوير بنقدها للإيمان أصابت من الدِّين واجهته الخارجية، وذلك حتى لا يتحول إلى «ضجيج للنواقيس وأبخرة ساخنة وفكر موسيقي»، غير أن هذه الحركة لم تحقق الهدف الذي كانت تنشده لأنها لم تستطع أن تبلغ التعقل الخالص لمضمون الروح، ووقفت عند الحد السلبي منه. وهي لم تدرك حقيقة الدِّين بوصفه فكرًا للروح، واكتفت بالنظر إلى مظهرية الدِّين وإلى الإيمان الشعبي الساذج(٧٥).

إذا كان هيغل قد ركز على الروح الحماسية للفكر الفلسفي في عصر التنوير، فإن ماركس اهتم أساسًا بالجانب المادي فيه. وكما لاحظ برلين، فإنه لم يكن لأي مفكر في القرن التاسع عشر تأثير مباشر، محكم وقوي، في الجنس البشري، مثلما كان لماركس الذي كان له في حياته وحتى بعد مماته، سلطة فكرية هائلة على أتباعه حتى في العصر الذهبي للقومية الديمقراطية، وهو عصر شهد ظهور أبطال كبار مشهورين، وشخصيات رومانسية، وأسطورية غالبًا، فانتشرت كلماته وترعرعت في خيال الجماهير، وخلقت اتجاهًا ثوريًا جديدًا في أوروبا. كان ماركس كاتبًا بارزًا وخطيبًا مفوهًا، لكن أعماله الغزيرة لم يُكتب لها الانتشار في حياته. ولم يكن مردّ انتشارها في السبعينيات بين الصفوة والجماهير أو النخبة والعامة إلى ما تحمله من سلطة فكرية بقدر ما كان مردّه إلى تزايد شهرة الحركة التي عُرف بها(٧٦).

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٩-١٠.
(٧٤) حسين، ص ٤٨-٤٩.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(76) Isaiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, 4th ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 1978), p. 1.

والحقيقة أن ماركس لم يؤمن بقوة المبررات العقلية في التأثير في السلوك، بعكس بعض مفكري حركة التنوير الفرنسيين، ولم يؤمن بالتحسن المستمر للوضع البشري، فالتناقض هو سمة التقدم البشري. ومع ذلك، عاش ماركس عقلانيًا وباحثًا عن الكمال طوال حياته. لقد آمن بالوضوح الكامل لعملية التطور الاجتماعي؛ آمن بتطور المجتمع بأجمعه، وبأن حركته من مرحلة إلى مرحلة حركة إلى الأمام، وكرّه بالأسباب الخارقة للطبيعة، والأوهام من أي نوع، وقلل من تأثير تلك القوى غير العاقلة مثل القومية والنعرات العنصرية. لذلك، كانت مبادئ العقلانية الفلسفية التي غرسها فيه والده وأصدقاؤه حصنًا له يقيه أوهام الرومانسية التي أربكت معظم معاصريه، على الرغم من تأثيره الشديد في الفلسفة الهيغلية(٧٧).

طبعًا، هناك الكثير الكثير من مفكري حركة التنوير والحركة المضادة للتنوير. وتوجد خلافات حادة بينهم، ويمكننا دراسة كل مفكر تنويري في إطار تحديد نظيره في الحركة المضادة للتنوير؛ فلقد دارت التهم التي توجَّه إلى فلاسفة التنوير بشأن المشكلات الثلاث التي ذكرناها سابقًا: علاقة العقل بالأخلاق وبالمقدس وبالسلطة السياسية.

من الجدير بالذكر هنا أن بعض الدراسات الحديثة تعارض موقف برلين من الحركة المضادة للتنوير، بسبب ربطه لها بالفكر الألماني بشكل واضح، وبتجاهله الكثير من الانتقادات الموجَّهة إلى التنوير، خاصة في القرن العشرين. كما رفض بعض المفكرين مصطلح «الحركة المضادة للتنوير» على أساس أنه لا يوجد تنوير واحد لكي يعارضه أعداؤه المزعومون؛ فالمؤرخ مكماهون أرجع في كتابه **أعداء التنوير** (٢٠٠١) الحركة المضادة للتنوير إلى ما قبل الثورة الفرنسية، بل حتى إلى مستوى «الشارع الكادح» (الطبقات الكادحة)، مخالفًا بذلك توجه برلين الفكري الذي يقصر هذه الحركة على الألمان. وركز مكماهون على أعداء التنوير القدماء في فرنسا، كاشفًا النقاب عن أدب «الشارع الكادح» الذي كان منسيًا فترة طويلة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. واهتم بدراسة العالم الغامض، وفي بعض الأحيان غير الملائم لـ«الحركة المضادة بشكل ضعيف للتنوير» والذي هاجم موسوعات المعارف (الإنسيكلوبيديات) وخاض معركة قذرة غالبًا لمنع نشر الأفكار التنويرية(٧٨).

اعتبر غريم غارارد في كتابه **الحركة المضادة للتنوير لدى روسو** (٢٠٠٣) روسو أبًا للحركة الفكرية المضادة للتنوير، وهو الرجل الذى أطلق أول رصاصة في الحرب بين التنوير وأعدائه، وهذا يناقض وصف برلين لروسو بأنه فيلسوف تقاسم المعتقدات الرئيسية مع معاصريه التنويريين. كما أنه، مثل مكماهون، يُرجع الحركة المضادة للتنوير إلى فرنسا. ويقول، معارضًا لبرلين، لا «توجد حركة واحدة مضادة للتنوير، وإنما يوجد كثير من الحركات منذ منتصف القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين بين النظريتين النقديتين، وأنصار ما بعد الحداثة والنسوية. فالتنوير له أعداء في مختلف الأيديولوجيات، من أقصى اليسار حتى أقصى اليمين، وما بينهما من نقاط. وقد وصفه كل مفكر من أعدائه بالشكل الذي يراه أو يريده من الآخرين أن يروه كذلك، وهو ما أدى إلى كمٍّ كبير من الصور، ليست مختلفة فقط، بل غير ملائمة أيضًا(٧٩).

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(78) Gray, pp. 2-3.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٤-٥.

وبوجه عام، فإن الحركة المضادة للتنوير سعت إلى تقويض مُثُل التنوير: رد كل معرفة إلى أصولها الإنسانية؛ تنوير الشعوب وتحرير العقول بواسطة العلم وحده؛ الدعوة إلى الحرية والمساواة والتسامح بين البشر؛ تمجيد العقل والإيمان بألا سلطان على العقل سوى سلطان العقل ذاته... إلخ. لكن هل معنى ذلك أن الحركة المضادة للتنوير تركز هجومًا على قيم «التنوير» ومفاهيمه المحورية؟ ومن هُم أبرز رواد هذه الحركة؟ وما هي أهم المسائل التي اتفق عليها أصحابها؟ هذا ما سوف نوضحه في الصفحات التالية.

المفكرون الألمان المناهضون لحركة التنوير

إن دراسة برلين لمفكري الحركة المضادة للتنوير موسوعية وعميق المضمون؛ فقد خصص في مؤلفاته كتبًا ومقالات مستقلة عنهم، عرض خلالها مجموعة من المشكلات البحثية والمنهجية المتعلقة بمواقف تلك الحركة من التنوير. وركز بصفة خاصة على المفكرين الألمان، وفي مقدمهم الرومانسيون الذين كانوا أول من نادى بالحرب ضد التنوير. ومن الحركات المضادة للتنوير في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي وتاريخ الأفكار حركة فرانكفورت، وعلى رأسها تيودور أدورنو (١٩٠٣- ١٩٦٩) وماكس هوركهيمر (١٨٩٥-١٩٧٣) اللذان عبّرا عن موقفهما في كتابهما **جدل التنوير** الذي نُشر بعد الحرب العالمية الثانية والمحرقة مباشرة، أي في سنة ١٩٤٧. والسؤال الذي شغلهما فيه هو: لماذا لا يسعى أفراد الجنس البشري للانتقال إلى مرحلة جديدة متطورة بدلًا من استغراقه في نوع جديد من الهمجية؟ وهذا في رأيهما راجع إلى التناقض الكامن في قلب الفكر التنويري أو مفارقاته: «كان التنوير يهدف دائمًا إلى تحرير الناس من الخوف وبسط سيادتهم، ومع ذلك فالأرض المستنيرة بأكملها تشع انتصار الكارثة. لقد كان برنامج التنوير من أجل تحرير العالم من الوهم: التخلص من الأساطير والاستعاضة عن التوهم بالمعرفة»[٨٠]، ولكنه كان يحمل في ذاته بذور التراجع إلى صور بدائية مضادة[٨١].

أبرز أدورنو وهوركهيمر نقطتين مهمتين بشأن التنوير:

النقطة الأولى هي أن مشروع التنوير لـ«تحرير العالم» جعل من الصعب، حتى عند التوصل إلى توافق مع الدِّين، تركيز الطموحات لتحقيق التوافق وإنجاز المهمات على «أماكن أبعد»، ولكن العمل في الوقت نفسه على نقلها كمعايير للطموح البشري. وهذا أتاح ما سمّاه الجدل «إدارة الحياة»، وهو نسق عقلاني يشمل البشر والطبيعة والمعرفة ذاتها من أجل تحقيق أهداف هذا العالم؛ نمط من التفلسف الذي يجعل فكرة «الإدارة» ممكنة. وهذا ما رآه «الجدل» على أنه مساهمة ليس فقط لخاصية محددة للحياة اليومية في القرن العشرين في الغرب، بل أيضًا لرعب الحشود الكبيرة التي يعامَل فيها البشر على أنهم أدوات، و«يُدارون» و«يُستخدمون» بواسطة نظام تكنولوجي «عقلاني» بلغ أقصى مدى له.

النقطة الثانية هي أن رؤية التنوير للعقلانية أثّرت بشكل واضح في تحويل المعرفة إلى سلعة كأي سلعة أخرى، وبهذا قضت على المساحة التي تربط فيها المعرفة بالحقيقة أو بـ«الحكمة»، ومن ثم أدت أيضًا إلى انفصال

(80) Outram, p. 8.
(81) Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment,* translated by John Cumming, 2nd ed. (London: Verso, 1979), p. 90.

المعرفة عن الأخلاق (٨٢). كما يؤكد المؤلفان أدورنو وهوركهيمر أن «العقلانية تتسم أيضًا بنزعة علمية إلى إفناء الذات» (٨٣)، وقد نوه هوركهيمر، في كتاب له بعنوان **نهاية العقل** إلى أن الفلسفة البرجوازية، من حيث هي تجسيد للتنوير، فلسفة عقلانية بحكم طبيعتها، بيد أن هذه العقلانية تحولت ضد نفسها وسقطت في مذهب الشك أو الدوغماطيقية، ولم يبق بعد ذلك شيء من العقل. هذا بالإضافة إلى أن العقل هو الوسيلة التي يتجذر بها الإنسان في المجتمع، أو يتكيف إلى الحد الذي يتحكم فيه العقل في الغرائز والعواطف. ويقول هوركهيمر «إن العقل يصبح آلة حاسبة تُصدر أحكامًا تحليلية، وتستبعد الأحكام التقويمية»(٨٤).

يقول أدورنو وهوركهيمر أيضًا «إن الإنسان المعاصر يسير على منوال الإنسان الأول، في إضفاء الطابع العقلي على كل الأشياء، حتى أنه يتجه إلى تكوين أسطورة جديدة، ذلك لأن عقل التنوير تبنّى مفاهيم هذه الأسطورة التي تحكم العقل وتتخذه أداة لتحقيق مصالحها، بدلًا من تأملها وتحليلها ونقدها، أي إن العقل نفسه تحول إلى أسطورة، ومضى يعقلن مجالاته الحياتية كلها، بدلًا من أن يمارس نقده لذاته» (٨٥).

ورأى برلين أن رفض المبادئ الرئيسية للتنوير -مثل الكونية والموضوعية والعقلانية والقدرة على تقديم حلول دائمة لجميع المشكلات الرئيسية للحياة والفكر، واستخدام المناهج العقلانية والتفكير المنطقي- جاء بصور مختلفة: محافِظة وتحريرية، رجعية وثورية، وهوجم النظام بناءً عليها. ومن أنصارها، على سبيل المثال، آدم مولر وفريدريك شليغل وكوليريدج الذين نظروا إلى مبادئ الثورة الفرنسية والنظام النابليوني على أنها كانت من العوائق الأكثر خطورة في طريق التعبير الذاتي البشري الحر، واستخدموا صورًا محافظة أو رجعية من اللاعقلانية ونظرًا أحيانًا إلى الوراء، إلى الماضي الذهبي، لعصور الإيمان التي تسبق عصر العالم، واتجهوا نحو تشجيع مقاومة رجال الدِّين والأرستقراطيين للتحديث، أو التجديد، وجعل الحياة بواسطة الصناعة والاستخدامات الحديثة أكثر قوة أو سلطة(٨٦).

وركز برلين، بصفة خاصة، على «الحركة المضادة للتنوير» لدى هيردر وهامان وجاكوبي. جاء هيردر، فاستعاض عن فكرة عصر التنوير القائلة بوجود طبيعة إنسانية واحدة ثابتة، بفكرة أخرى تقول بوجود ألوان كثيرة من الطبيعة الإنسانية، يعتبر كل لون منها فرضًا جدليًا يسلم به التاريخ، لا طبيعة تبلورت بفعل التاريخ. وفي سنة ١٧٦٩ أعلن هيردر المبدأ الأساسي لنزعته النسبية قائلًا: «إن الطبيعة الإنسانية في بيئات مختلفة أو ظروف مناخية متباينة ليست متماثلة كلية»(٨٧). كما بدا هيردر خصمًا عنيفًا لزهو عصر التنوير بالعقل، أي بالوعي الذي يجعلنا نشعر بأننا أصبحنا على علو شاهق يحملنا على ازدراء العصور الماضية. وهاجم القرنَ الثامن عشر لأنه طبع على جبينه كلمة فلسفة، وعزل نفسه عن كل نظرة حية للأحوال الإنسانية والروحية الخاصة بالعصور الأولى، وشوّه كل تقدير لها (٨٨).

---

(82) Outram, pp. 9 - 10.
(83) Horkheimer and Adorno, p. 7.

(٨٤) وهبة، ص ١٢٥.
(٨٥) عصام عبد الله، **يورجن هابرماس: سيرته وفلسفته** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦)، ص٦٩.
(86) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, pp. 263-264.
(٨٧) محمد مجدي الجزيري، **نقد التنوير عند هيردر** (طنطا، مصر: دار الحضارة، ١٩٩٩)، ص ١٣٦.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

لذلك، رأى برلين أن هيردر بدا مناصرًا لمُثُل التنوير الكبرى في القرن الثامن عشر ومدافعًا عنها، من نزعة إنسانية عالمية متحررة من الخصائص القومية إلى تأكيد مبدأ المحبة والتسامح ورفع شعار السلام والخير والعقلانية. وبهذا أصبح هيردر ابنًا حقيقيًا للتنوير في بساطته، وكذلك في خياله وذكائه. ولكنه سرعان ما تخلى عن هذه المُثُل فاتجه إلى تقليص سلطة العقل، ودعا إلى القومية والتمسك بالحدسية والإيمان بالتقاليد. ولم يكن هيردر متفردًا في ذلك، بل كان ككبير من المفكرين الألمان الذين أخذوا يرحّبون بالثورة الفرنسية على أساس أنها هي التي غرست أشجار الحرية، وإن كانت هذه الثورة قد أحبطتهم بسبب ما انتهت إليه من تنكّر مطلق لكل حق ولكل حرية، وكان من نتائج ذلك هزيمة عسكرية منظمة ألحقتها بهم جيوش الثورة الفرنسية، فتحولوا إلى وطنين رجعيين وأصحاب أمزجة رومانسية لا عقلية. وكان هذا هو الطريق الذى سلكه جيل من الفلاسفة الألمان أمثال فخته ونوفاليس وشيلغل وشيلرماخر وتيك وغنتز وشلينغ، وعلى نحو ما الليبرالي الكبير شيلر[٨٩]. وأشاد برلين بالفيلسوف الألماني هيردر، وأرجع إليه المكانة المتميزة بوصفه أبًا للأفكار الخاصة بالقومية والتاريخية، وأحد رواد الثورة الرومانسية ضد الكلاسيكية والعقلانية، والإيمان بالسيطرة الكاملة للمنهج العلمي. باختصار، كان أكثر الخصوم إثارة للقلق من الفلاسفة الفرنسيين وأتباعهم هم الألمان؛ فقد اعتقدوا – أو على الأقل اعتقد أكثرهم شهرة (دالمبير، هلفتيوس، هولباخ) وذوو الإمكانات الكبيرة (فولتير، ديدور، فولف، ريماريوس) أن الواقع الفعلي نُظّم من خلال قوانين كونية، سرمدية، موضوعية، ثابته يمكن للدراسة العقلانية اكتشافها. وأوضح هيردر أن لكل نشاط، وموقف، وفترة تاريخية، أو حضارة خاصية مميزة، لهذا فإنه في محاولته لتحويل هذه الظواهر إلى مجموعات من العناصر الموحدة، ووصفها أو تحليلها من خلال قواعد كونية، اتجه للتخلص تمامًا من تلك الاختلافات الكبيرة التي شكلت الميزة الخاصة بالشيء الذى هو تحت الدراسة، سواء في الطبيعة أو في التاريخ. وبالنسبة إلى أفكار القوانين الكونية والمبادئ المطلقة والحقائق النهائية والنماذج والمعايير الدائمة في الأخلاق أو علم الجمال، الفيزياء أو الرياضيات، فإنه عارض التمييز الكبير بين المنهج الملائم لدراسة الطبيعة الفيزيائية وما يُعرف بواسطة ما يطلق عليه «تغيير روح الإنسان وتطويرها». إنه مفوض بوضع حياة جديدة في فكرة الأنماط الاجتماعية، والنمو الاجتماعي، والأهمية الكبرى لدراسة العوامل الكيفية وكذلك الكمية – الدقيقة جدًا والعديمة الوزن، والتي تتجاهلها مصطلحات العلم الطبيعي أو تنكرها[٩٠].

اعتقد هيردر أن الثقافات المختلفة أعطت إجابات مختلفة عن تساؤلاتها الرئيسية. وركز اهتمامه على دراسة العلوم الإنسانية والإنسانيات وحياة الروح أكثر من تركيزه على العالم الخارجي، وأصبح مقتنعًا بأن ما يكون صحيحًا بالنسبة إلى البرتغالي ليس بالضروري صحيحًا بالنسبة إلى الروسي[٩١]. وآمن بالتعددية، وهي الإيمان ليس فقط بالكثرة، بل أيضًا بعدم إمكان حصر (عد) قيم الثقافات والمجتمعات المختلفة، والإيمان أيضًا بتناقض المُثُل المتاحة مع النتيجة الثورية القائلة إنه «لا يحق لنا أن نفكر في إنسان مثالي أو شعب مثالي، أو معايير قيمية مطلقة، فهذه الأفكار متناقضة وعديمة المعنى»[٩٢]. وقال هيردر «إن التفاخر

(89) Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976), pp. 157-174.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(91) Isaiah Berlin, *The Power of Ideas*, Edited by Henry Hardy (London: Chatto and Windus, 2000), p. 8.

(92) Berlin, *Vico and Herder*, p. 153.

بوطن الفرد يُعَدّ أغبى أشكال المفاخرة. فالأمة حديقة برية مليئة بالنباتات السيئة والحسنة، رذائل وحماقات ممتزجة بفضائل ومزايا»[٩٣]، ولا تحيا أي حضارة بمعزل عن غيرها، بل تدين لغيرها من الحضارات بكل تقدم أحرزته؛ فالحضارة الرومانية مدينة في وجودها للحضارة اليونانية، والحضارة اليونانية مدينة بدورها لحضارات آسيا ومصر، والحضارة المصرية القديمة مدينة لآسيا، وربما الحضارة الصينية أيضًا مدينة لمصر. وهكذا، تمتد السلسلة إلى آخر حلقة، وربما يأتي اليوم الذي تشمل فيه العالم ككل. الأمم التي تعلمت من غيرها، كمصر واليونان وروما وبعض الأمم الحديثة، هي عند هيردر استوعبت الميراث الذي تلقته وطورته، أما الأمم الأخرى التي انعزلت عن غيرها وانغلقت على ذاتها، كالفرس والتتار والقوط، فإنها انتهت إلى نقطة لم تستطع عندها أن تحقق أو أن تضيف شيئًا غير إضعاف ما أبدعه الأوائل وتخريبه[٩٤].

إن نزعة هيردر الشعبية دفعته إلى معارضة الدولة والحكومة كسلطة مركزية يخضع لها المجتمع ومن ثم تختفي صور التعددية. وهو يتفق في ذلك مع موسر – عالم اجتماع تاريخي معاصر له، كتب عن الحياة القديمة لإقليمه الأصلي في ألمانيا – الذي نظر إلى المركزية على أنها الأداة المدمرة للحضارات والثقافات والعادات والتقاليد، وقال إن لكل عصر أسلوبه الخاص، ولكل حرب صورتها المميزة، ولكل دولة شؤونها ولونها المحددين، وللملبس والسلوك روابطها الخاصة مع الدِّين والعلوم. وقد اعتقد موسر أن المجتمعات والأفراد يمكن فهمهم فقط بواسطة الانطباع الكامل (الرؤية الكلية) وليس بواسطة عزل عنصر عن عنصر بطريقة الكيميائيين التحليليين، كما يقول لنا، فإن هذا ما لم يفهمه فولتير عندما سخر من الحقيقة القائلة «إن القانون الذي كان مطبَّقًا في إحدى القرى الألمانية، كان يعارض آخر في قرية مجاورة: ومن خلال هذا التنوع الكثيف المبني على التقاليد القديمة المنظمة، حيث جرى تجنّب الحكومات الاستبدادية ذات الأنظمة الموحدة، حوفظ على الحرية[٩٥].

لقد آمن هيردر بأخوّة البشر وتضامنهم الاجتماعي، وبكل نزعة قومية بعيدة عن التعصب السياسي. فالطبيعة، كما يقول، خلقت الأمم ولم تخلق الدول، والأمة ظاهرة سياسية مصطنعة، وهي ليست إلا أداة أو وسيلة لتحقيق السعادة لجماعة معينة لا للبشر ككل، ومن ثم فإن الحفاظ على النزعة القومية يتوافق مع الطبيعة البشرية كما يتوافق مع منطق الطبيعة ككل، ذلك أن العلاقات الإنسانية الصحيحة هي تلك التي تربط بين الأب وابنه وبين الزوج وزوجته وأبنائه وأخوته وأصدقائه، وهي وحدها مصدر السعادة الإنسانية الحقة، وما عدا ذلك من علاقات مصدرها الدولة. والعلاقة بين الدول المختلفة هي في مجملها علاقات مصطنعة منافية للطبيعة، فالدولة تعني التناقض بعينه، وتعني ما تم الاستيلاء عليه بالفتح والغزو، وتعني أيضًا تجريد كل شيء من طابعه الإنساني. وهكذا، فإن العالم منذ البداية ليس واحدًا، بل مقسم إلى قوميات متعددة، ولكل قومية خصائصها المتفردة التي ينبغي احترامها والحفاظ عليها، كما ينبغي عدم السماح لقومية ما بأن تفرض سلطانها وتطغى على غيرها من القوميات الأخرى، وبالتالي فإن التعصب السياسي الأعمى لقومية محددة مرفوض ويتعارض كل التعارض مع حق كل قومية في الوجود[٩٦].

(٩٣) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٩٤) الجزيري، ص ٩٧.

(95) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, p. 256.

(٩٦) الجزيري، ص ١١٩.

لذلك قال برلين إن هيردر هو أبو القومية الثقافية، علمًا بأن هيردر لم يكن سياسيًا مناديًا بالقومية (هذا النوع من القومية لم يتطور في عصره)، لكنه آمن باستقلالية الثقافات والحاجة إلى إبقاء كل منها في شكلها المميز. اعتقد أن الرغبة تنتمي إلى الثقافة، شيء ما قام بتوحيد جماعة أو منطقة أو أمة، وكانت حاجة بشرية رئيسية، بعمق الرغبة في الطعام أو الشراب أو الحرية، وأن هذه الحاجة إلى الانتماء إلى مجتمع تفهم فيه ما يقوله الآخرون، حيث تستطيع التحرك فيه بحرية، ويكون لك فيه روابط عاطفية واقتصادية، واجتماعية وسياسية كانت أسس الحياة البشرية المتطورة والناضجة. ولم يكن هيردر روائيًا، على الرغم من أنه كان يوصف بذلك غالبًا، بل اعتقد أن هناك أهدافًا إنسانية رئيسية وقواعد للسلوك، لكنها اتخذت أشكالًا مختلفة تمامًا في الثقافات المختلفة، وبالتالي، بينما يمكن أن يكون هناك تماثلات، وتناظرات، بما يجعل إحدى الثقافات واضحة لأخرى، فإن الثقافات لم تمتزج بعضها ببعض - لم يكن الجنس البشري واحدًا بل كان كثيرًا، وكانت الإجابة عن الأسئلة كثيرة، على الرغم من أنه يمكن أن يكون لها أصل رئيسي موحد ومماثل[٩٧].

كان لآراء هيردر تأثير خطِر وثوري على الفكر والممارسة. وقد أثنى عليه البعض بقولهم «إنه كان نصيرًا للإيمان ضد العقل، وللخيال الشعري والتاريخي ضد التطبيق الآلي للقواعد، وللبصيرة ضد المنطق، وللحياة ضد الموت». وقام آخرون بتصنيفه مع المفكرين المشوشين، أو الرجعيين أو اللاعقلانيين، هؤلاء الذين أساءوا فهم ما تعلموه من التنوير، وشجعوا الشوفينية الألمانية (المغالاة في الوطنية) والظلامية، ومازال هناك آخرون يسعون لإيجاد أساس مشترك بينه وبين كونت وداروِن وفنغر، وعلماء الاجتماع المحدثين[٩٨].

على الرغم من تعاطف برلين مع هامان وهيردر وجاكوبي ومن تأثره الشديد بهم، فإنه ما زال يُعَدّ ناقدًا قاسيًا للحركة الألمانية المضادة للتنوير؛ فقد اعترض بشكل خاص على معارضتها للعقلانية و«غموضها» ودفاعها عن التعصب والخرافة، وكراهيتها للعلم. وعلى الرغم من اعتراض هامان وهيردر وجاكوبي أنفسهم على ذلك، فإن برلين لم يتردد في وصف فلسفتهم بأنها «لا عقلانية». ومع ذلك، ومن المهم بشكل كبير أن برلين كان يشك في النيات السياسية والنتائج الناجمة عن نقد العقل لدى الحركة المضادة للتنوير. ومرة أخرى، نجد برلين يصف هامان في كتابه **مجوس الشمال** بأنه «فيلسوف» رجعي لمعارضته إصلاحات فريدريك الثاني، وكثيرًا ما كان يقول إن هامان معارض لاذع للثقافة الليبرالية. ومن المثير للسخرية أنه بينما نجد أن لدى برلين نفسه شكوكًا بخصوص المعادلة الليبرالية - العقلانية بسبب الحركة المضادة للتنوير، فإنه كان يكتب عن هامان وهيردر وجاكوبي كما لو كان فكرهم ملتصقًا بهذه المعادلة. وهذا ما يُظهر نقدهم للعقل كما أنه ما زال معارضًا لليبرالية، بواسطة النية والضمير[٩٩].

كان هامان -كما لاحظ برلين- من أوائل المفكرين الذين اتهموا العقلانية والعلمية باستخدام التحليل لتشويه الحقيقة، ثم تبعه في ذلك كلٌّ من هيردر وجاكوبي وموسر الذين تأثروا بشافتسبري وينغ وخُطب

(97) Berlin, *The Power of Ideas*, p. 9.
(98) Berlin, *Vico and Herder*, p. 146.
(99) Robertson, pp. 106-107.

بورك اللاعقلانية. وقد أثّر هؤلاء بدورهم، عن طريق الكتّاب الرومانسيين، في كثير من المفكرين في الدول المختلفة. والمتحدث الأكثر بلاغة في التعبير عن هذا الموقف هو شيلنغ، الذي قام برغسون بنشر فكره بحيوية في بداية هذا القرن؛ فهو أب لهؤلاء المفكرين المعارضين للعقلانية (١٠٠). وقد اعتقد هامان، مثل فيكو، أنه لفهم أي دين أو عمل فني أو خاصية قومية، يجب على المرء أن «يدخل في» الظروف المميزة له؛ فيمكن فهم الكتاب المقدس فقط بواسطة هؤلاء الذين يمرون بخبرة القساوسة(١٠١).

ولم يتوقف برلين عند وصف هيردر بالرجعية واللاعقلانية، بل نجده في مقاله «هيردر وحركة التنوير» ينتقض من أصالة هيردر ويقول إنه يدين بأفكاره لغيره من الذين سبقوه، ومن أهم هذه الأفكار:

- فرضية هيردر القائلة إن الموضوع الأصلي للعلوم التاريخية هو حياة الجماعات لا حياة حكام الأفراد (رجال دولة، وجنود، وملوك، وسلالات حاكمة، ومغامرين، وأناس آخرين مشهورين) ليست جديدة، بل سبق أن تحدث عنها فولتير وهيوم ومنتسكيو وفيكو وآخرون(١٠٢).

ومن اهتمامات برلين دراسة مؤلفات المفكر الإيطالي جيامباتيستا فيكو في القرن الثامن عشر، إذ اعتبره أول فيلسوف استوعب فكرة تنوع الثقافات؛ فلقد أراد فيكو فهم طبيعة المعرفة التاريخية، أو التاريخ ذاته. ومع إيمانه بالدور الذي قامت به معرفة العلوم الطبيعية التي تتخذ من العالم الخارجي موضوعاتها، رأى أن كل ما استطاعت هذه العلوم أن تقدمه لنا قدر ضئيل من سلوك الأحجار أو المناضد أو النجوم أو الجزيئات. أما التاريخ، فهو أقرب العلوم إلى الإنسان لأنه صنيعته ونتيجة إرادته؛ فعند التفكير في الماضي، نصل إلى ما هو أبعد من ذلك السلوك؛ حيث نرغب في فهم كيف عاش البشر، وهذا يعني فهم دوافعهم ومخاوفهم وأحلامهم وطموحاتهم وحبهم وكرههم، ومعرفة كيف عبّروا عن أنفسهم في الفن والدِّين. إننا قادرون على القيام بذلك لأننا بشر، وعلى فهم حياتنا الداخلية بهذه الطريقة. إننا نعرف سلوك صخرة، حجرة أو منضدة من خلال مراقبتها وتسجيل ملاحظتنا عنها، لكننا لا نعرف لماذا ترغب الصخرة في أن تكون على ما هي عليه. إننا في الحقيقة نعتقد بعدم قدرتها على التمني، أو على أي وعي آخر. لكننا نعي أنفسنا، نعرف ما نحن عليه ولماذا، وما نسعى إليه، ما يحبطنا، وما يسعدنا، ونعبّر عن مشاعرنا العميقة ومعتقداتنا؛ إننا نعرف الكثير عن أنفسنا أكثر مما نعرفه عن الأحجار أو الأنهار(١٠٣). ومع أن نظرية فيكو في دورات التطور الثقافي أصبحت مشهورة، فإنها ليست مساهمته الرئيسية في مجال فهم المجتمع والتاريخ؛ فحركته الثورية أنكرت مبدأ القانون الطبيعي السرمدي الذي يمكن أن تكون حقائقه معروفة أساسًا لأي فرد، في أي زمان، وفي أي مكان. لقد أنكر فيكو تمامًا هذا المذهب الذي شكّل مركز الحضارة الغربية منذ أرسطو حتى عصرنا الحالي، وهو الذي بشّر بفكرة تميّز الثقافات، سواء أكانت متشابهة في علاقاتها بأسلافها وخلفائها، أم في فكرة الأسلوب الواحد الذي ساد جميع أنشطة المجتمعات وخصائصها عند مرحلة معيّنة من التطور. وبهذا وضع أسس الأنثروبولوجيا الثقافية المقارنة وعلم التاريخ المقارن، وعلم

(100) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, p. 251.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٦١.

(103) Berlin, *The Power of Ideas*, p. 7.

الجمال والقانون، وأصبحت اللغة والشعائر والآثار، وخاصة الأساطير، هي المفاتيح الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها، لما اعتبره الدارسون والنقاد السابقون أشكالًا مختلفة من الوعي الكامل(١٠٤).

كما أن اللغة والشعائر الدينية والأساطير والقوانين والمؤسسات الاجتماعية الدينية والقضائية صور للتعبير الذاتي عن الرغبة في إيصال ما يريده الفرد، وما هو عليه، وما يكافح من أجله؛ فهي تتّبع أنماطًا بارزة، ولهذا السبب يمكن إعادة تكوين حياة المجتمعات الأخرى، حتى تلك التي تبعد عن الزمان والمكان، والبدائية تمامًا، بواسطة سؤال المرء لنفسه عن نوع إطار الأفكار والمشاعر والأفعال الإنسانية الذي يمكن أن ينتج الشعر والذكريات والأساطير التي كانت في تعبيرها الطبيعي. فالأساطير هي التواريخ الأولى للشعوب، والمجتمعات تمر بأطوار محددة من النمو والانحلال(١٠٥).

– الفكرة القائلة بأن تنوع الحضارات يرجع إلى الخلافات الموجودة بين العوامل الجغرافية والفيزيائية، والشائعة بدرجة كبيرة منذ تحدث عنها القديس إيفرموند ومونتسكيو وأتباعهما.

– الفكرة الخاصة بمخاطر التكبر الحضاري -الحكم على المجتمعات القديمة بلغة القيم الحديثة- ليست من صناعة هيردر وحده، بل نجدها عند معاصره لسينغ وفولتير في رفضهما عادة التعالي في التفكير الأوروبي على الحضارات النائية، كالحضارات الصينية مثلًا؛ إذ دافع فولتير عن الحضارة المصرية القديمة، ودافع فنكلمان عن الحضارة اليونانية... إلخ.

– فكرة الأمة أو روح الثقافة لم تكن فكرة أساسية عند فيكو ومونتسكيو فقط، بل نجدها أيضًا عند الخبراء البارزين بالشؤون العامة، مثل موسر وهامان وزيريمان.

– فكرة رفض المجتمع كنظام عضوي أو كائن حي غير موجودة عند بيرك وهيردر فقط، فهي فكرة قديمة حقًا، قال بها أرسطو في اليونان وقال بها بعد ذلك كلٌّ من هواكر وبسكال على سبيل المثال.

– فكرة اختلاف المُثُل وحالة السعادة بين الناس والمجتمعات ليست جديدة، وإنما نجدها بشكل واضح عند آدم فيرغسون في دراسة عن «تاريخ المجتمع المدني» أطلع عليها هيردر واستفاد منها.

– تبنّى هيردر، في تفسيره الوقائع أو الأحداث في ضوء مصطلحات طبيعية أو جيوفيزيائية أو بيولوجية، الطريقة المتعارف عليها عند أتباع لوك وهلفتيوس والموسوعيين.

– الفكرة القديمة بوجود قوة كونية للطبيعة تتجسد في عدة مراكز دينامية، وقد اكتسبت دلالتها بوضوح عند ليبنتس وأنصاره، كما عند هيردر.

– التوازنات بين الشعوب البدائية المنفصلة بعضها عن بعض مكانًا وزمانًا -الإغريق الهوميريون والرومان الأوائل من ناحية، والهنود الحمر والقبائل الجرمانية من ناحية أخرى- نجدها عند كثير من المفكرين السابقين.

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٧.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.

– فكرة الوطنية اللغوية أو اللغة الوطنية عند هيردر (والمتمثّلة في دفاعه عن اللغة الألمانية)، يمكن تتبّعها عبر حركة الفكر الأوروبي عامة والفكر الألماني خاصة، كما نجدها عند موسهير وسيتش وهورنيك ومونيك ولبينتس وتوماسيوس فولف وهامان ولسينغ... إلخ.

– الانتصار لما هو عينيّ في مقابل ما هو مجرد، والتحول إلى التجربة الحية المباشرة في مواجهة عالم التجريدات والنظريات والعموميات، نجدهما عند شافتسبري.

– التمرد على الاعتقاد القائل بإمكانية إعادة تنظيم المعرفة والمجتمع بواسطة تطبيق المبادئ العلمية والعقلية وحدها نجده عند روسو على سبيل المثال(١٠٦).

لقد ادعى برلين أن الحركة المضادة للتنوير حركة رجعية. وثمة معنيان لطريقة استخدامه هذه العبارة بشكل دقيق، **الأول** هو أن برلين يشير إلى الحركة المضادة للتنوير على أنها رجعية بـ«المعنى الدقيق» لأن هامان وهيردر وجاكوبي «رغبوا في العودة إلى العادات والتقاليد القديمة في عصور الإيمان» وهي العادات والتقاليد التي تكونت من طريقة تفكير أكدت الكيف أكثر مما أكدت الكم، والبسيط أكثر من المركّب، والعينيّ أكثر من المجرد. وهناك بعض الحقيقة في هذه النقطة، لكن ليس لها دلالة سياسية. والمعنى **الثاني** هو أن برلين أبان أن الحركة المضادة للتنوير رجعية لأن هامان وهيردر وجاكوبي كانوا معارضين لإصلاحات فريدريك الثاني من بروسيا وجوزيف الثاني من النمسا. وهذه النقطة غير قابلة للمناقشة أيضًا؛ فمن المعروف تمامًا أن هامان وهيردر وجاكوبي عارضوا المركزية والبيروقراطية في إصلاحات فريدريك وجوزيف، لأنها وضعت مزيدًا من حلقات السلسلة في أيدي الحكومة المركزية على حساب الحريات القديمة والأعراف والهويات(١٠٧).

ورأى برلين أن من أكثر الأشكال الرجعية ظلمة، وكذلك أكثرها أهمية وتأثيرًا، في الحرب ضد التنوير، ما نجده في مذاهب دي مستر وتابعيه ومناصريه؛ هؤلاء الذين شكّلوا رأس الحربة للحركة المضادة للثورة في بداية القرن التاسع عشر في أوروبا؛ فقد ذهب دي مستر إلى أن التنوير يُعَدّ من الأشكال الأكثر غباءً وتضليلًا، وكذلك الأكثر تدميرًا للتفكير الاجتماعي. فالقول بأن الإنسان خير بطبعه، أو بأنه ميال بطبعه إلى الخير والتعاون والسلام، أو على الأقل، يمكن تشكيله في هذا الاتجاه بواسطة التربية والتعليم والقوانين الملائمة، هو في رأي دي مستر قول سطحي وزائف؛ فالطبيعة الخيرة التي تحدث عنها هيوم وهولباخ وهلفتيوس ملفقة ولا عقلانية. والتاريخ وعلم الحيوان هما المرشدان الأكثر صدقية بالنسبة إلى الطبيعة، وهما يظهرانها كساحة للذبح المتواصل (مذبحة كبرى)؛ فالناس عدوانيون ومدمِّرون بطبيعتهم .. أشرار وغير عقلانيين، ولا يوجد أي تعايش حقيقي بين الناس كما يزعم أتباع التنوير، ولا تعاون معًا، ولا سعادة، ولا أمان حقيقي(١٠٨).

---

(106) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, pp. 361-366.

قارن أيضًا: الجزيري، ص ٣١ - ٣٣.

(107) Robertson, p. 108.

(108) Berlin, *The Proper Study of Mankind*, pp. 246-265.

وإذا كان روسو يقول «يولد الإنسان حرًا، ولكنه يكبل بالأغلال في كل مكان»، فإن دي مستر يرى في هذا القول نوعًا من العبث وعدم الصحة، ويشبه القول بأن «الأغنام تولد ذات لحم كثير، وتتغذى على العشب»؛ فالناس لم يُخلقوا من أجل الحرية والسلام، بل يحصلون عليهما بالقسوة والعنف وفي ظل الحكومات الفاشية التي تقمع الفكر النقدي الهدّام وآثاره التي تفرق الجماعات. فالصحافيون والديمقراطيون والبروتستانت واليهود والملحدون، كل هؤلاء هم العدو اليقظ الذى لم يكف قط عن النخر في بناء المجتمع. وإن أفضل حكومة عرفها العالم هي الحكومة الرومانية؛ فلقد كان الرومان شديدي الحكمة والسطوة. وقال دي مستر أيضًا إن الغرائز الغامضة لا الفكر المستنير هي التي تحكم الأفراد والمجتمعات(١٠٩).

كما يرى دي مستر أن الناس ضعفاء، آثمون، غير قادرين على التحكم في عواطفهم، وكثيرًا ما يتبعون غواية الشيطان والأحلام الحمقاء. والقول بأن العقل يكفي لتوجيه العواطف والتحكم فيها «قول سخيف لا يمكن قبوله.. وهؤلاء الذين يكوّنون الجيوش المتعطشة للدماء، ويناهضون الأديان ويقمعون صور التدين المختلفة وكل من تعاطف مع الأيديولوجيين المخربين الذين شربوا من آبار فولتير المسمومة ومن آبار من هم على شاكلته وماتوا على منصته، وكل من أسس حكمه على القمع والرقابة والسلطة المطلقة، هؤلاء جميعًا يصفهم دي مستر بأنهم أشباه بشر في صورة وحوش ضارية، كائنات وحشية خرافية؛ إنهم يحاربون الخالق ويطاردون الخير، وإن كانوا يشتاقون إلى الحب والابتكار، فإنهم دائمًا في خطر السقوط ضحايا دوافعهم الهدامة العمياء»(١١٠).

واهتم برلين، في دراسته للحركة المضادة للتنوير، بالتعددية والليبرالية. ويبدو أن انشغاله بظهور التعددية في كلٍّ من مجالات القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية، وفي مجال المعرفة البشرية، يشكل مركز كتاباته في النظرية السياسية، وفلسفة التاريخ، ونظرية المعرفة، وذلك واضح في اختياره وفي تناوله المفكرين والتيارات الفكرية في مقالاته عن تاريخ الأفكار. وقد ساعدته اكتشافاته الكبرى في هذا المجال على أن يعرض الآثار والأجزاء المدمرة من التكوين الفكري الغربي، والتي تبدو أحيانًا أنها تشير إلى الحدود الغامضة لفينومينولوجيا الوعي الأوروبي منذ أواسط القرن الثامن عشر – تحديدًا ظهور أنواع جديدة من النظرية التحويلية ووجهة النظر العامة بمفاهيمها ومنطلقاتها ومقولاتها، في أزمان وأماكن محدودة وعند مفكرين محددين(١١١).

فواقعية برلين الشكوكية وارتباطه الواضح بالمفكرين الذين سبحوا ضد تيارات عصورهم يتوافقان تمامًا مع القراء الذين قدّموا عبر فلسفاتهم أطروحات كثيرة للحداثة، وآمنوا بأن الأنظمة اليوتوبية كلها، شرقية، وغربية، للإصلاح الاجتماعي قد ثبت زيفها؛ فالتعددية الموجودة في «فلسفة الحركة المضادة للتنوير» حكم عليها جيل جديد من القراء بأنها أكثر جاذبية من الليبرالية، حيث بدت مبادئها المعارضة للشمولية أكثر فسادًا بفعل أخلاقيات الحرب الباردة الميتة الحديثة. واستخدم برلين النظريات البلطيقية (Baltic) والدانوبية (Danubian) ليبني عليها تقييماته للمفكرين القدماء، بشكل أكثر قوة من أي ناقد

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
(111) Berlin, *Against the Current*, p. xvi.

أميركي للكونية الليبرالية، وربما كان حتى أكثر حسمًا من النقاد الفرنسيين أو نظريات النقديين من مدرسة فرانكفورت الذين حاربوا استبداد الفكر التنويري(١١٢).

يقال أحيانًا إن التعددية والليبرالية عند برلين كانتا في صراع؛ فبينما نجده في بعض الأحيان يوضح أن آراءه في هذين المفهومين غير ملائمة ربما، فإن عمله بالكامل، وخاصة كتاباته عن الحركة المضادة للتنوير، يبدو أنه، على الرغم من ذلك، يجمعهما معًا؛ فالتعددية الفلسفية والتنوع والتعددية والاختلاف تبرز في فلسفات معظم مفكري الحركة المضادة للتنوير الذين يقوم بمناقشاتهم، ومنهم هامان الذي لم يشاركه برلين في معارضاته اللاهوتية للمُثُل أو للأهداف التنويرية. وحتى دي مستر اعتبر تصوراته المبغضة للجنس البشري جذابة ومحذرة. إن التعددية، كما يفهمها برلين، تكمن أيضًا في قلب الليبرالية الحديثة، ليس فقط بالتزامها التسامح واحترام الأعراف والأقليات الأخرى، وإنما أيضًا معارضتها الإيمان الدوغماطيقي وجميع المذاهب التوحيدية، سواء أكانت دينية أم علمانية. ومثل الفلاسفة الليبراليين الآخرين، فإن شروح برلين لأفكار مفكري الحركة المضادة للتنوير هي في الأساس إنجاز للمفكرين الموسوعيين أو «الثعالب» الذين يعرفون أشياء كثيرة تزيد عما يعرفه «القنافذ»، وهو قليل(١١٣).

ولما كانت الليبرالية الحديثة وليدة التنوير في جوانب عدة، اهتم برلين بها في تمييزه بين حركة التنوير والحركة المضادة للتنوير؛ فقد أعلن تفضيله الليبرالية السياسية على الأيديولوجيا المشتركة، ورأى أن التاريخ شهد نوعين من الحرية هما «الحرية السلبية» «الحرية الإيجابية»، الأولى تشكل مملكة عدم التدخل، حيث يتحرر الفرد من القيود الخارجية، والثانية تقوم على صورة من الحرية لا بد أن تؤدي إلى اتجاه السيطرة ووضع التنظيمات لحياة الناس. وحيث إن جميع الأفراد لم يدعموا الخطة نفسها أو لم يروا الرؤية نفسها، فإن الحرية الإيجابية «تتطلب القسر والإكراه»، وهي تمثّل «قلب معظم العقائد القومية والشيوعية والاستبدادية والشمولية في عصرنا». ولذلك، يجب الإشادة بالتعددية وإدانة المخططات الشمولية(١١٤).

يعتبر برلين التعددية عقيدة ليبرالية، وقد انتقد -بعنف- النهج الشمولي والأيديولوجي، «المشروع المفرد الذي يحتضن المجتمع ويصفي الجميع ويُشبع الجميع..». وكان يخشى أن يكون مآل المجتمع المخطَّط تخطيطًا شاملًا إطاحة التنوع اللانهائي للبشر..(١١٥).

على الرغم من أن نقد برلين للشمولية ظل تجريديًا، فإن الأمثلة العيانية التي يضربها تأتي عادة من الماركسية. والحقيقة أن دعواه كلها بشأن الحرية «الإيجابية» التي تفرض السيطرة الشاملة بالضرورة، لا يكاد يكون لها معنى بالنسبة إلى الأيديولوجيات النازية أو العنصرية أو القومية؛ فهذه المذاهب لا تفترض حريات «إيجابية» تسعى إلى فرضها، لأنها لا تفترض أي حرية على الإطلاق. إن عمل برلين موجَّه نحو الشيوعية

(112) Mali and Wokler, eds., p. viii.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ix.

(114) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty*, Galaxy Book; 191. Oxford University Press Paperback (London; New York: Oxford University Press, 1969), pp. 29-30.

(١١٥) راسل جاكوبي، **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة؛ ٢٦٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠١)، ص ٦٠.

والماركسية لا نحو النازية والفاشية؛ موجَّه نحو اليسار لا نحو اليمين. بعبارة أخرى، «إن عمل برلين يشارك في الحرب الباردة ؛ لقد كان بالأحرى فخورًا بأن يكون بين ليبراليي الحرب الباردة» (١١٦)، بل إنه لم يشأ خلال حرب فيتنام أن يوجّه نقدًا إلى الأميركيين، بل كتب: «إنه لشيء مرعب أن يكون من الضروري قصف القرى الفيتنامية وقتل الأبرياء.. لكن الأشد رعبًا هو التخلي عن الشعب.. فكيف يضمن المرء أن انسحابًا أميركيًا عاجلًا وشاملًا لن يؤدي بحكومات أخرى في جنوب شرق آسيا إلى إغراء الاستسلام والخضوع لنظم مكروهة على وجه اليقين – من مواطنيها ؟..»(١١٧).

من ناحية أخرى، يؤكد برلين في تفسيره موقف الحركة المضادة للتنوير من الدِّين، أن لهذا الموقف أصولًا في الحركة التقويّة (Pietism) التي يصفها بأنها «الأكثر استنباطًا وتزمتًا وإيمانًا من جميع التيارات الداخلية في اللوثرية» (مذهب مارتن لوثر)، وبأنها «ذلك الجناح من المذهب اللوثري الألماني الذي أكد عمق الإيمان الشخصي وإخلاصه والتوحد مباشرة مع الله، وقد تحقق ذلك بواسطة الاستبطان الدقيق والحماسة والشعور الديني الاستبطاني والتعمق والصلاة». وهذا وصف عام ورائع للتقويّة، لكنه قد لا يساعد، حقًا، على تفسير الأصول الدينية للحركة المضادة للتنوير؛ فالمشكلة هي أن التقويّة، مثل كثير من المذاهب، مصطلح عام يغطي جميع أنواع الاتجاهات، ولا يزال المرء بحاجة إلى معرفة الصورة المحددة للتقويّة المميزة للحركة المضادة للتنوير(١١٨).

يَتّخذ الدِّين عند هيردر الصورة نفسها التي تقدمها الحكومة الأبوية، فمن تصور وجود أب للعائلة يأتي التصور المناظر له، وهو ضرورة وجود أب للجنس البشري كله، ومن ثم يظهر الله، وهو إله الآباء جميعًا، ويتحول الكوخ إلى معبد، وتصبح المنضدة مذبحًا للكنيسة، وسرعان ما يتحول الآباء بدورهم إلى قسيسين. ومن ثم بدت جميع الأديان القديمة عند هيردر مملوءة هذه الخصائص العائلية، كما بدت الطبيعة عنده أشبه بالمشروع الأول، وبدت المعرفة بدورها ثمرة التراث العائلي من التعاليم والتقاليد والعادات والأفكار وجميع صنوف العلم والخبرة التي توارثها الأبناء جيلًا بعد جيل(١١٩).

وبالنسبة إلى اتهام الحركة المضادة للتنوير بأنها حركة لا عقلانية، ثمة ثلاثة أسباب وجيهة لتطبيق مصطلح «اللاعقلانية» على هامان وهيردر وجاكوبي، أو وصفهم بأنهم لا عقلانيين، وكل منها يستحق تناوله بحرص:

في ما يتعلق بالسبب **الأول**، يمكن المرء أن يتهم هؤلاء المفكرين بـ«اللاعقلانية» لأنهم يوجزون (يقصرون) مجال النقد ويوسعون مجال الإيمان؛ فمن حججهم المفضَّلة قولهمَ إن العقل لا يستطيع أن يثبت أو أن ينفي حتى المعتقدات العادية –معتقدات المرء بوجود المناضد والكراسي، وبوجود عقول أخرى، وحتى بوجود المرء نفسه– وأن هذه المعتقدات كلها تعتمد تمامًا على الإيمان فقط؛ فما يجعل هذه المعتقدات صحيحة هو ببساطة شعور أو إحساس خاص، ولم يعد من الممكن انتقاد هذه المشاعر أو الأحاسيس أكثر من الأذواق،

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١.
(١١٧) المصدر نفسه.
(118) Robertson, pp. 110-111.
(١١٩) الجزيري، ص ١٠٦.

والأصوات والألوان، فإما أن يكون لدى الفرد خبرة أو لا يكون، تمامًا مثل طريقة أن الفرد لا يستطيع معرفة ما إذا كان للبرتقال نكهة مميزة أو ما إذا كان اللون الأحمر أكثر بريقًا (سطوعًا) من الأزرق. وبهذا التحديد لقوى النقد العقلي، وبهذا الدمج للمعتقدات الدينية في العادات، يبدو هامان وهيردر وجاكوبي أنهم ينتهكون المبدأ -المهم للتنوير- القائل بأنه يجب أن تكون المعتقدات كلها خاضعة للنقد، بغضّ النظر عن مدى قدسيتها[١٢٠].

لذلك كان جاكوبي يدعو إلى التخلي عن العقل من أجل الإيمان، ومما كتبه إلى مندلزون: «عزيزي، إننا نولد جميعًا في رحاب الإيمان، ويجب أن نظل كذلك»[١٢١].

وفي ما يتعلق بالسبب **الثاني**، فإن هامان وهيردر وجاكوبي يُبرزون المكون الاستبصاري للمعرفة، ويشوّهون سمعة مكونها المنطقي أو العقلاني. هذا المكون الاستبصاري يبرز عندما يقولون إن المصدر الرئيسي لكل معرفتنا هو الحواس، وإن حواسنا وحدها هي التي تزودنا بالمعرفة المباشرة بالواقع الفعلي ذاته، وهم يقولون ذلك لأن الواقع الفعلي جزئي والوجود محدد، ولأن الحواس فقط هي التي تدرك الخاص على أنه خاص. إنهم يشوهون سمعة المصدر المنطقي لمعرفتنا عندما يذكرون أن المفاهيم كلها مجردة ولهذا السبب تُستبعد من الحقائق الفعلية محددة وجزئية. وعلى هذه الأسس، كان هامان وهيردر وجاكوبي يستبعدون غالبًا المعرفة العقلية بوصفها اصطناعية واعتباطية، وتعتمد على مجرد تلاعب بالعلامات[١٢٢].

وفي ما يتعلق بالسبب **الثالث**، فإن هامان وهيردر وجاكوبي يؤمنون بوجود صراع بين العقل والإيمان، وبأنه ينبغي لنا أن نختار الإيمان لا العقل. وإذا كان الأمر هكذا، فإنهم يؤيدون الإيمان ويختارونه حتى ولو كان معارضًا للبراهين العقلية. وفي هذه الناحية يشير برلين إلى أن هامان وهيردر وجاكوبي لم يعتنقوا المذهب البروتستانتي القديم القائل إن العقل والإيمان يصلحان في مجالات معيّنة مختلفة، العقل صالح للمجال الأرضي والطبيعي بينما الإيمان صالح للمجال السماوي والخارق للطبيعة[١٢٣].

لكننا نلاحظ من ناحية أخرى أن الصعوبات في تطبيق مصطلح «اللاعقلانية» على الحركة المضادة للتنوير تتضاعف عندما نقول إن هامان وهيردر وجاكوبي أنفسهم كثيرًا ما عارضوا هذا المصطلح بشدة. وحتى إذا كانوا متهمين بأنهم مذنبون في حق اللاعقلانية، فإن معارضتهم في حد ذاتها تبيّن أننا دخلنا المياه الغادرة في الفلسفة؛ فلقد أوضح هامان بشكل مباشر أن العقل هو من أعظم الهدايا الممنوحة للبشرية، لكننا نحن الذين نسيء استخدامه عندما نقحمه في مجالات تتخطى إمكاناته (خارج حدود الملاءمة)، ذلك أن العقل هو مصدر كلٍّ من الحقيقة والوهم، شجرة معرفتنا بالخير والشر، كما أخبر جاكوبي. وعليه، فإن آراء برلين هنا تحمل «الصواب والخطأ معًا»[١٢٤]، وهي بحاجة إلى مزيد من الدراسة.

---

(120) Robertson, p. 112.

(١٢١) حسين، ص ٤٢.

(122) Robertson, p. 112.
(123) Isaiah Berlin, *The Magus of the North: J. G. Hamann and the Origins of Modern Irrationalism*, Edited by Henry Hardy (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993), p. 68.
(124) Robertson, p. 114.

خاتمة

تُبرز الرحلة التي قطعناها في هذا البحث النقاط التالية:

- إذا كان وليم باريت قد استخدم مصطلح الحركة المضادة للتنوير في كتابه **الإنسان غير العاقل** (١٩٤٩)، واعتبر روسو الأبَ الروحي لهذه الحركة، إذ هو من أطلق أول رصاصة في الحرب بين التنوير وأعدائه، وشكّل دي مستر وأتباعه رأس الحربة للحركة المضادة للتنوير، وأرجع مكماهون هذه الحركة إلى ما قبل الثورة الفرنسية وربطها بـ«الطبقات الكادحة»، فإن برلين اشتهر بنشره هذا المصطلح وإبرازه في تاريخ الأفكار؛ فقد خصص له مقالات عدة، منها «ثلاثة انتقادات للتنوير» و«ضد التيار» و«الحركة المضادة للتنوير».

- على الرغم من اهتمام برلين بالمفكرين الذين عارضوا التنوير بشكل عام، فإنه ركز أساسًا على المفكرين الألمان، وفي مقدمهم هامان وهيردر وجاكوبي.

لذلك، يقول برلين «إذا كان يوجد بالفعل أعداء للتنوير خارج ألمانيا، مثل دي مستر وفيكو، فإن الاتجاه الفكري المعارض للتنوير لم يظهر حقًا حتى ثار الألمان ضد التدخل الفرنسي في مجالات الثقافة، والفن، والفلسفة، وشفاء غليلهم ببدء الهجوم الكبير على التنوير». وقد قام بذلك فيلسوف كونفسبيرغ هامان، «العدو الأكثر تحمسًا وإصرارًا وتطرفًا وحقدًا على التنوير»، كما يقول برلين.

كانت ردة الفعل الألمانية هذه على الكونية الإمبريالية للتنوير والثورة الفرنسية، وهي الكونية التي فرضها عليهم أول مرة فريدريك الثاني من بروسيا، ثم جيوش فرنسا الثائرة، وأخيرًا نابليون، مهمة بالنسبة إلى التحول الزمني في الوعي في أوروبا آنذاك، إذ أدت في النهاية إلى الرومانسية. ووفقًا لبرلين، فإن التعددية هي النتيجة النهائية المذهلة وغير المقصودة لهذه الثورة ضد التنوير، وهي التي تدين لأعداء التنوير أكثر مما تدين لمؤيديه الذين كانوا في معظمهم من أنصار الواحدية، وكانت نتيجة مواقفهم السياسية والفكرية والأيديولوجية هي الرعب والدكتاتورية، إذ إنهم عملوا ضد قيم التسامح والفكر المتبادل(١٢٥).

- يشكّل التمييز بين التنوير والحركة المضادة للتنوير قسمًا مهمًا من مشروع برلين الفكري؛ فقد اتسم عصر التنوير بشيوع الدعوة إلى استعمال العقل والانطلاق منه لمحاكمة الأوضاع القائمة على جميع الصُّعُد الفكرية، والثورة على كل ما هو تقليدي، والعمل على تأسيس مجتمع جديد على الحرية والمساواة، فالناس جميعًا سواء، يمتلكون القدرة على التثقيف وعلى الحياة الطيبة، ويستطيعون بناء الفردوس فوق الأرض بعيدًا عن السماء، ورفض ما فوق الطبيعي، ومن ثم كانت حركة التنوير عالمية. أما الحركة المضادة للتنوير، فتطالب بالعودة إلى العادات والتقاليد القديمة في عصور الأديان، وبالتخلي عن العقل من أجل الإيمان، وتدافع عن التعددية الثقافية وتنوع الحضارات.

---

(125) Gray, p.3.

وجّه برلين انتقادات عدة إلى الحركة المضادة للتنوير، واتهمها بأنها حركة «رجعية» و«لاعقلانية» لأنها تقلل من مجال النقد وتوسع دائرة الإيمان، ومن ثم تنتهك مبادئ التنوير التي تطالب بضرورة خضوع جميع المعتقدات للنقد بغضّ النظر عن مدى قدسيتها، وبأن يعلو سلطان العقل على الإيمان، لأن لا سلطان على العقل إلا سلطان العقل نفسه. وبذلك تجاهل برلين الكثير من مواقف هذه الحركة، كما أكد هامان دور العقل في الحياة، وأن المشكلة ليست في العقل نفسه، فهو من أعظم الهدايا الممنوحة للبشر، وإنما في طريقة استخدامه.

– لم يكن برلين يومًا من مفكري الحركة المضادة للتنوير، على الرغم من تأثره الشديد بها؛ فقد اهتم بمراجعة أفكار التنوير الرئيسية مثل «الإنسان» و«الطبيعة البشرية» و«المجتمع» و«الثقافة» و«التاريخ» و«المعرفة» و«الفهم»، وغير ذلك، في ضوء الهزائم التي لحقت بها. وكان يأمل دائمًا بوجود عالم جديد تعاد فيه ولادة التنوير الحديث. وأشاد بالتعددية ودان المخططات الشمولية لأنها تؤدي إلى إطاحة التنوع اللانهائي للبشر، واعتبر التعددية عقيدة ليبرالية، وقدم مفهومين للحرية: الحرية السلبية، وتشكل عالم عدم التدخل حيث يتحرر الفرد من السيطرة الخارجية، والحرية الإيجابية، وتقوم على صورة من الحرية لا بد أن تؤدي إلى اتجاه السيطرة ووضع التنظيمات لحياة الناس، كما تتطلب هذه الحرية القسر والإكراه لأن الأفراد لن يدعموا الخطة نفسها أو لن يروا الرؤية نفسها.

– جمع برلين بين أسلوب المفكرين «الثعالب» وأسلوب المفكرين «القنافذ»؛ فقد انطلق سابحًا عبر فجاج الفلسفة ليجمع هنا وهناك بين أفكار كثيرة وفلسفات وفيرة؛ فتكونت لديه رؤى وأفكار عدة في ما يخص مشكلات مختلفة، فلسفية واجتماعية وسياسية وتاريخية وحضارية، وفي ما يخص فلاسفة ينتمون إلى مراحل فلسفية مختلفة: يونانية ووسطية وحديثة ومعاصرة. ومع ذلك، ركز على بعض القضايا الأساسية، وتعمق فيها، وجعلها همّه الأكبر عبر مؤلفاته المختلفة. ومن ثم يمكن القول إن برلين كان «ثعلبًا» بطبيعته، وحاول أن يصبح «قنفذًا»، أو أنه كان يتأرجح بين المفكرين الموسوعيين («الثعالب») والمفكرين الذين لا يعرفون إلا القليل («القنافذ»).

محمد عبيد الله*

رؤية جديدة لشعر المديح عند العرب

دراسة في كتاب القصيدة والسلطة لسوزان بينكني ستيتكيفيتش

يبدو اسم البروفسورة سوزان بينكني ستيتكيفيتش (S. P. Stetkevych) مألوفًا لدى المهتمين بالدراسات العربية الكلاسيكية؛ فهذه الأكاديمية الأميركية (من أصل أوكراني) تختلف عن كثير من الدارسين والمستشرقين الذين اهتموا بالثقافة العربية والشرقية، سواء من ناحية غلبة نياتها العلمية وتوجهاتها الأكاديمية المنصفة للأدب والثقافة العربية، أو من ناحية تجنُّبها الوقوع في فخ النظرة النمطية التي وقع فيها الاستشراق التقليدي على الرغم من اتصاله العميق بآثار العرب وإبداعاتهم، إلى جانب ما يشعر به القارئ من روح أخلاقية تميل إلى النسبية والتواضع وطرح الرأي من دون أي ادعاء أو استعلاء أو تعالٍ مما ألفناه في عدد كبير من الدراسات الاستشراقية والأجنبية المكتوبة بشأن الأدب العربي.

تكتب سوزان ستيتكيفيتش بعُدّة منهجية عميقة، وبروح محبّة للشعر العربي وللثقافة العربية الإسلامية التي ارتبطت حياتها العلمية والعملية بها، مع أنها ليست ثقافتها الأصلية. هذا فضلًا عن أن لها جهدًا مميزًا في التأليف والمؤتمرات والإشراف على الرسائل الجامعية، وفي مجال تحرير المجلات الأكاديمية ذات صلة بالأدب العربي القديم على وجه الخصوص. وقد حصلت على درجة الدكتوراه في الأدب العربي من جامعة شيكاغو سنة ١٩٨١، وألّفت كتبًا عدة يدور معظمها حول الشعر العربي القديم، من الجاهلي إلى الأندلسي. وترجمت نصوصًا عربية (قصائد) بروح مميزة قريبة من روح الأصل، إضافة إلى زياراتها العلمية إلى المنطقة العربية، ومشاركتها في بعض المؤتمرات والمناسبات العلمية في مصر والأردن وسورية.

أبرز كتب سوزان ستيتكيفيتش:

- **أبو تمام وشعرية العصر العباسي**، وقد ترجمه مع مقدمة دراسية مطولة، وبمراجعة المؤلفة نفسها، حسن البنا عز الدين، وظهر بالعربية بعنوان: **الشعر والشعرية في العصر العباسي**،

* أستاذ الأدب العربي المشارك، جامعة فيلادلفيا الأردنية.

- **الصم الخوالد تتكلّم: الشعر الجاهلي وشعرية الطقوس** *(The Mute Immortals Speak: Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual)*، وهو كتابها العمدة الذي قدمت فيه نظريتها القرائية للشعر الجاهلي القديم من منظور الطقوس والشعائر.

- **أدب السياسة وسياسة الأدب**، وقد ترجمه حسن البنا عز الدين بمشاركة المؤلفة أيضًا. وهو يتقاطع ويتداخل مع كتابها الذي نخصص له هذه المراجعة (**القصيدة والسلطة**)، فكأن الأخير هو صياغة جديدة وتوسيع للكتاب الأول. وآخر كتاب لها عن شعر المدائح النبوية وصدر عن دار نشر جامعة إنديانا ٢٠١٠،

- *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad* (Bloomington: Indiana University Press, 2010)، وهو آخر كتاب لها عن شعر المدائح النبوية، وصدر عن دار نشر جامعة إنديانا سنة ٢٠١٠، ولم يُترجَم بعدُ إلى العربية.

وثمة كتب عدة شاركت في تأليفها وتحريرها. وهي وإن كتبت معظم أبحاثها وكتبها بالإنكليزية في ضوء السياق الذي تعمل فيه، فقد أتقنت العربية وكتبت بها بعض مقالاتها وأبحاثها منذ سنة ١٩٧٨، كما يظهر من بحثها المتعلق بشعرية العبور في الشعر الجاهلي والمنشور بالعربية في مجلة مجمع اللغة العربية في دمشق[(١)].

«تنتمي المؤلفة إلى ما يسمّى مدرسة شيكاغو في دراسة الأدب العربي والفارسي. وتشير مدرسة شيكاغو الاستشراقية إلى مجموعة من دارسي الأدب العربي والفارسي -من العرب وغيرهم- تتلمذت على البروفسور ياروسلاف ستيتكيفيتش[(٢)] الذي يمثّل قطب هذه المدرسة وأبًا روحيًا لها»[(٣)]. ولا بد في هذا السياق من أن نشيد بدور الدكتور حسن البنا عز الدين (مصر)، الذي حرص على ترجمة معظم كتب سوزان ستيتكيفيتش وبعض كتب ياروسلاف ستيتكيفيتش، وتقديمها إلى القارئ العربي، ضمن اهتمامه بمدرسة شيكاغو التي نشأت حول عميدها وأبيها الروحي ياروسلاف ستيتكيفيتش، إلى جانب عدد من الباحثين العرب والآسيويين والأجانب الذين تتلمذوا على ياروسلاف أو سوزان، أو آخرين من طلاب هذه المدرسة المميزة. ولذلك، فإن التعريف بسوزان ستيتكيفيتش هو في حقيقته إضاءة لهذه الحلقة العلمية المميزة التي تقدم التراث العربي وتدرسه بموضوعيه وسط جو معاد إجمالًا، عزّ فيه المنصف البعيد عن الهوى والتوظيف السياسي والأيديولوجي. وقراءة إنتاج أعلام هذه المدرسة ونقلها إلى العربية

(١) وضع الدكتور حسن البنا عز الدين ثبتًا وافيًا بمؤلفاتها وأبحاثها في ترجمته لكتابها عن أبي تمام الذي نُشر بالعربية، انظر: سوزان بينكني ستيتكيفيتش، **الشعر والشعرية في العصر العباسي: أبو تمام، البديع، قصيدة المدح، الحماسة**، ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة سوزان بينكني ستيتكيفيتش، المشروع القومي للترجمة؛ ١٢١٥ (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٦٨-٧٠. كما توجد لها سيرة علمية محدثة في شباط/ فبراير ٢٠١٣ على موقع جامعة إنديانا (Indiana University) على شبكة الإنترنت تتضمن أبرز وجوه نشاطها وكتبها واهتماماتها العلمية.

(٢) من مؤلفاته المترجمة: **صبا نجد: شعرية الحنين في النسيب العربي الكلاسيكي**، وترجمه حسن البنا عز الدين وصدر عن منشورات مركز الأمير فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض سنة ٢٠٠٤. وترجم سعيد الغانمي كتابا آخر هو **العرب والغصن الذهبي**، الذي صدر عن المركز الثقافي العربي في بيروت سنة ٢٠٠٥.

(٣) سوزان بينكني ستيتكيفيتش، **القصيدة والسلطة: الأسطورة، الجنوسة والمراسم في القصيدة العربية الكلاسيكية**، ترجمة وتقديم حسن البنا عز الدين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٠)، مقدمة المترجم، ص ٨.

مسألة مهمة على المستويين المعرفي والحضاري؛ فهي من جهة تمثّل متابعة ما ينتج من دراسات وأبحاث «أجنبية» تخص الأدب العربي والحضارة العربية، ومعرفة ما يقول الآخرون عن ثقافتنا، وكيف ينظرون إلينا وإلى ذلك الجانب الحيوي من تراثنا. ومن جهة أخرى، نشير إلى ما تفتحه هذه الدراسات -بمناهجها وخلفياتها المعرفية- من آفاق جديدة للبحث العربي في المجالات نفسها؛ فلقد أغلقت أو كادت كثيرًا من السبل لكثرة ما طرقها الناس وأعادوا القول فيها بالطرق والمداخل والمناهج نفسها. وتساهم مثل هذه الدراسات الجديدة منهجًا ورأيًا في تحريك البحث العربي في ما لو اتصلنا بها وأدرجناها في اهتمامنا نحو آفاق جديدة نحو محتاجين إليها[٤].

القصيدة والسلطة: الهدف والمنهج

تحدد المؤلفة في مقدمتها الموجزة هدف دراستها بوضوح فتقول: «إن هدفي في الدراسة الراهنة بشكل أساسي هو استيعاب التقليد الشعري العربي الكلاسيكي ضمن الدراسة المعاصرة للثقافة العربية الإسلامية من منظور الدراسات الإنسانية. والأطروحة الأساسية هي أن قصيدة المدح العربية الكلاسيكية الموجَّهة إلى ممدوح أو حاكم ما، أبدعت، وتضمّنت، وأذاعت أسطورة وأيديولوجية معيّنة عن شرعية الحكم العربي الإسلامي. وأسعى إلى بيان أن هذه القصيدة شديدة الصلة بصورة جوهرية ومتكاملة بالجوانب السياسية والمراسمية لحياة البلاط وأنها، بعيدًا عن كونها مجرد قصيدة وصفية تعليمية أو متملقة بطريقة مذلة كما زعم بعض النقاد، تلعب دورًا فعالًا في طقوس التبادل والمفاوضات ذات الطبيعة الحرجة، وصنع الأساطير Mythopoesis في البلاط العربي الإسلامي»[٥].

وهو، كما يبدو لنا، هدف طموح ينطوي على أكثر من دلالة أو بُعد: فهو ابتداء يجدد النظر في موضوع المديح الذي تعدّه المؤلفة نوعًا شعريًا قائمًا بذاته. وإذا ما تذكرنا تلك الصورة النمطية التي كاد النقد العربي يسجن فيها شعر المديح، أدركنا أهمية منظور المؤلفة في تكسير الصورة النمطية وتعديلها، بحيث يغدو هذا الشعر متضمنًا قيمة رؤيوية وجمالية قد يختلف القارئ معها أو مع بعض أجزائها، ولكنه في كل حال سيدرك أنها ليست -بالضرورة- نمطًا من التملق والنفاق والسطحية، وإنما هي تعبير ثقافي وسياسي في آن معًا، وهي تستند إلى «شيفرة» شعرية ودلالية تعدل فيها وفق المقام أو الموقف الجديد الذي واجهته قصيدة المديح العربي والإسلامي من عصر إلى عصر.

أما المنهج الذي يمكن ربط المؤلفة به أو الزعم أنها طبّقته واهتدت بأدواته، فهو مستمد من مبدأ انفتاح الأدب على العلوم الإنسانية كما صرحت؛ فهي في كل حال تصل النص بسياقه، وتنظر إلى الشعر بوصفه حامل تقاليد وأعراف تتحدر من أصول أبعد ومنابع أعمق، وتتعامل مع الشعراء بوصفهم معبّرين

(٤) يبدو الجهد العربي في تتبّع ما يُكتب عن الأدب العربي والثقافة العربية جهدًا فرديًا وقليلًا في أيامنا الراهنة، ومن ذلك -على سبيل المثال- جهد موسى ربابعة في تتبع الاستشراق الألماني، وجهد إسماعيل عمايرة في مجال الاستشراق واللغة، وجهد صلاح الدين المنجد في الاستشراق الألماني، وجهد أحمد درويش في التعريف بالاستشراق الفرنسي، وغير ذلك من ضروب الجهد التي تحتاج إلى أن تتكامل وأن تستوفى نظرًا إلى أهميتها في سياق تحريك الساكن في ثقافتنا الراهنة.

(٥) ستيتكيفيتش، **القصيدة والسلطة**، مقدمة المؤلفة، ص ١٧.

تلقائيين عن تلك التقاليد. ويخدمها هذا المنظور من ناحية فهم النص وتحليله، فضلًا عمّا تحاول أن تكتشفه من خلال النص نفسه، وذلك بما تنسبه إلى قصيدة المديح -في هذا الكتاب- من وظائف أيديولوجية وأدائية وطقوسية.

استخدمت المؤلفة «أفكارًا معاصرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية كي تستكشف تقليد إنشاء قصائد المدح وإنشادها بين يدي الحكام العرب المسلمين، في إطار كلٍّ من الملكية المقدسة في الشرق الأدنى القديم، والتوسل والتفاوض، والجنوسة والسلطة السياسية والطقوس واحتفالات الولاء والتقليد والمنافسة على شارة الشرعية الدينية – السياسية»(٦).

تبدو الخلفية المنهجية للمؤلفة خلفية ثرية وجديدة، نوعًا ما، على الدراسات العربية، فهي تستند إلى دراسات أجنبية، سواء المتعلقة بالآداب الإغريقية القديمة أو بالآداب الأوروبية الحديثة مما له صلة بظواهر مشابهة أو مقاربة لظواهر الشعر العربي. كما تستند إلى دراسات أجنبية واستشراقية كثيرة بشأن الأدب العربي نفسه، وتفيد من مناهجها ونتائجها، وهذه المداخل إجمالًا شبه غائبة عن كثير من الدراسات العربية المعاصرة. وينبغي ابتداء -قبل تقييم عمل المؤلفة والاختلاف أو الاتفاق معه أو مع بعض أجزائه وأفكاره- تقدير هذه الدراسة وتثمينها من ناحية اختلافها وخصوصيتها وإضافاتها الواعية إلى مجمل الدرس العلمي المعني بالقصائد والظواهر الأدبية موضع الاهتمام، إلى جانب ما تقدّمه من نوافذ منهجية يمكن الإفادة منها في قراءة الظواهر نفسها أو ظواهر مشابهة.

جمعنا طائفة من الاعتبارات والأفكار المنهجية التي أثّرت في نظرة المؤلفة وفي تحليلاتها، وكنا التقطناها من صفحات متفرقة ومتباعدة من الكتاب، لأن طبيعة كتابها العامة طبيعة تطبيقية. وباستثناء المقدمة الموجزة، ليس ثم حديث مخصوص أو مستقل عن هذه الجوانب المنهجية الحيوية. ومن أبرز تلك الاعتبارات **القصيدة والمرويات والأخبار المصاحبة**.

تتضمن المصادر العربية غالبًا أخبارًا عن الشعراء وعن قصائد أو أشعار مخصوصة لهم في صورة أخبار ومرويات سردية، يمكن التذكير بأمثلة جليلة لها مما ورد في موسوعة كبيرة ككتاب **الأغاني** لأبي الفرج الأصفهاني. وخلافًا للنظرة «التاريخية» إلى مثل هذه الأخبار، فلقد عدّتها المؤلفة مادة سردية أدبية تمثّل بذاتها شكلًا أدبيًا مصاحبًا للقصائد، وفضّلت أن يكون «تناول الأخبار النثرية حول القصيدة والشاعر بوصفها شكلًا أدبيًا أكثر منها حقيقة تاريخية. ولهذا المدخل مزية عدم الاضطرار إلى الاختيار بين الأخبار التي تتعارض أو تتناقض فيما بينها، بل إنه يسمح لنا أن نقرأ الروايات المختلفة للخبر الواحد لصالح التفسيرات المختلفة للقصيدة الواحدة ولأخبار قائليها»(٧). وكثيرًا ما لاحظت أن هذه الأخبار أو المرويات ولدت من النص نفسه، أي إنها لاحقة للقصيدة وليست سابقة أو مصاحبة لها. ولذلك، فإن قراءتها تتم في ضوء اعتبارها حبكة أدبية أو سردًا أخباريًا يتداخل مع القصيدة ويساعد على وضعها في

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

سياقها الثقافي ووظيفتها الأيديولوجية والجمالية، بعيدًا عن الجانب التاريخي التحقيقي للحوادث الواردة في الأخبار.

تفيد سوزان ستيتكيفيتش من **النظرية الشفاهية** من ناحية منطلقها أو فكرتها عن موثوقية النص الشعري الجاهلي، لأنه «بطبيعته نص قابل للتذكر بصورة جوهرية من خلال القافية والوزن والصيغ النحوية المتكررة والأساليب البلاغية، ومن ثم فإنه أكثر ثباتًا من الأخبار النثرية التي تروى حوله»(٨). واستكمالاً لذلك، استعارت المؤلفة من باحث الكلاسيكيات غريغوري ناجي فكرته عن «التحويل الأسطوري للشاعر في أثناء عملية جمع التقاليد الشعرية المحلية في إطار الشعر الإغريقي»، ونقلت تطبيقها إلى الشعر العربي القديم. وملخص هذه الفكرة، كما في اقتباسها عن ناجي: «إن هوية الشاعر، بوصفه منشئًا للقصيدة، تأخذ صورة أكثر نمطية وأكثر بعدًا عن واقع هويته الذاتية في أثناء عملية إنشاد القصيدة... فما إن يفلت عامل الإنشاد من سيطرة الشاعر، وبصرف النظر عما إذا كان لدى منشدي شعره أسلوب متّبع في رواية أخبار عنه بوصفه صاحب القصيدة، يصبح الشاعر، مع ذلك، أسطورة، وعلى نحو أكثر دقة، يصبح الشاعر جزءًا من أسطورة، وتستوعب بنية صنع الأساطير هويته الذاتية»(٩). ولا شك في أن هذه النظرة إلى لحظة التحول الأسطوري للشاعر هي ممّا يؤدي إلى ولادة جملة الأخبار والمرويات السردية التي تحمل تفصيلات تلك الأسطورة، وهذا يساند منظور المؤلفة في نظرتها إلى ثبات القصيدة في مقابل تكوّن الأخبار وتزايد المرويات الأسطورية - السردية عن الشاعر وشعره.

كما أن المؤلفة أفادت من دراسات كيفن كروتي وسيمون غولدهيل عن شعرية التوسل والتفاوض في مجال الدراسات الهومرية والكلاسيكية، فتابعت كروتي في اعتبار التوسل شكلًا من أشكال المراسم والمِدحة، وأضافت إلى ذلك أنه «شكل من أشكال الشعائر». وتابعت غولدهيل في استخلاصه العميق للعلاقة بين الشاعر والسلطة: «يعد التوسل مسألة حياة أو موت، حيث يسعى المهزوم إلى السيطرة على القوة المطلقة للمنتصر على القتل...إن التوسل التماس لتقييد استخدام القوة، وهو التماس لعلاقة تبادل من أجل تحديد علاقة الهيمنة»(١٠). وكانت هذه الفكرة هي الأساس تقريبًا في تحليلها اعتذاريات النابغة الذبياني في العصر الجاهلي.

من الخلفيات المنهجية أيضًا تطبيق الباحثة مفهوم تبادل الهدايا (استعارته أو أفادته من مارسل ماوس)، وقد ظهر في تحليلها أو قراءتها قصيدة النابغة الذبياني التي يكفّر فيها عن خطئه، معتذرًا من النعمان بن المنذر، وعمّقت تطبيقه في تحليلها قصيدة «بانت سعاد» لكعب بن زهير. وشرحت شيئًا من تبنّيها هذا المفهوم بقولها: «يبادر الشاعر/ اللامنتمي إلى عملية التفاوض هذه، من خلال إعلان الخضوع والولاء والتوسّل وتقديم هدية- أي القصيدة ذاتها في عملية طقسية واضحة... وهكذا، فإن قبول الممدوح رجاء الشاعر ومنحه عطيته بوصفها هدية مقابلة يشير ويرمز إلى قبوله قربان الولاء من قبل الشاعر في الوقت

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٩) ستيتكيفيتش، **القصيدة والسلطة**، ص ٢٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٣.

الذي يصوّر ويؤكد الفضائل المنسوبة إلى الممدوح. أي إن على الممدوح إذا أراد أن يقبل هدية المدح أن يدفع في مقابلها جائزة أو هدية ...»[(١١)].

وأفادت الباحثة في تحليلها مطالع القصائد من دراسات ياروسلاف ستيتكيفيتش وحسن البنا عز الدين في مجال تحليل مفتتح القصيدة بالغزل أو النسيب. واستعارت بعض تحليلات وملاحظات جيان بياجو كونته عن بدايات (مطالع) القصائد اليونانية واللاتينية، ونقلت تأثيرات من تلك التحليلات إلى مطالع القصائد العربية. واستعارت أيضًا مبدأ النمط الثلاثي لطقس العبور لدى أرنولد فان جِنِب، وهو يتمثّل في ثلاثة أركان هي: «الانفصال، الهامشية، والتجمع»، وتطابق ذلك مع الأقسام الثلاثة للقصيدة العربية: النسيب، الرحلة، المديح والتوسل والاعتذار. وفي السياق نفسه، تفيد من فكرة «النمط الموسمي الثنائي لدى تيودور غاستر المكوّن من: التفريغ 'الإماتة والتطهر' والملء 'الإنعاش والابتهاج'، مع تركيز هذا النمط على انقطاع صلة معقودة بالحياة وإقامة صلة أخرى بـ'الموت والبعث'»[(١٢)].

ليس ما أشرنا إليه غير أمثلة دالة لا تستقصي أبعاد الكنز المعرفي الذي جمعت أطيافه من باحثين في الشرق والغرب، ولكنها صاغت تلك الخيوط ونسجتها ضمن نظرة وحّدت بين أطرافها، فتداخلت في عمل المؤلفة على نحو فريد، يدل على عمق صلتها بمرجعياتها من جهة، وعمق اتصالها بالشعر العربي نفسه من جهة ثانية.

على وجه الإجمال، تبدو لنا حيوية هذه الخلفيات والأفكار التي وظفتها المؤلفة، مستفيدة من دراسات سابقة لها ولغيرها تتعلق بتلك الحقول الثقافية المهمة. ومنهجها بصورة عامة أقرب ما يكون إلى ما يدعى اليوم بالمنهج الثقافي الذي يضم تلك الخلفيات التي أشارت إليها، ويسعى لتجاوز حدود النقد الأدبي بصورته التقليدية أو المكرّسة. ولكنها تمتاز أيضًا في تحليلاتها وتطبيقاتها بتلك الحيوية والجمالية التي تربط الرؤيوي بالفني والبلاغي، وتعمّق العلاقة بين مدلولات القصيدة وعدّتها البلاغية، ناظرة إليها نظرة تكشف عن وحدتها من خلال شكل ثلاثي (النسيب، الرحلة، المديح أو التوسل..) أو شكل ثنائي بإسقاط أحد القسمين الأولين. وهي، وفق هذه النظرة، تنطلق من وحدة القصيدة وتحترم ترابطها وبناءها الكلي، إلى جانب الربط بين مقولاتها الفكرية وعدّتها البلاغية، وتتجاوز في ذلك كله صنيع نقادنا القدامى الذين اكتفى معظمهم بالأبعاد البلاغية المجردة، فمالوا إلى تجزئة القصيدة وتمزيقها إلى مجموعة شواهد بلاغية، وأحيانًا اختيار أبيات محدودة هي الأبيات التي توفر حاجة الناقد والبلاغي من الشواهد البيانية الجزئية. وأمّا جمعها بين الرؤيوي (المضموني) والجمالي (البلاغي)، فقد خلصها أيضًا من تغليب بُعد على آخر، كما يحدث عادة في كثير من نماذج نقدنا المعاصر الذي يسقط ضحية الاهتمام المبالغ فيه بالموضوع، أو الاهتمام بالشكل والبلاغة على حساب الجوانب الأخرى.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٠-٤١.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

عرض ومناقشة

مما يُذكر للمؤلفة أيضًا أنها بنت دراساتها، التي تكونت منها فصول الكتاب السبعة، على اختيارات شعرية محددة وملائمة للأطروحة الأساسية للكتاب. وتمثّل تلك الاختيارات موضع الدراسة عصورًا عربية متتابعة، قاعدتها وأساسها «العصر الجاهلي» الذي تنظر إليه المؤلفة بعيدًا عن نظرية الوضع والنحل الشهيرة، وتتعامل معه ومع أخباره وأدبه بمنظور قريب من موقف أصحاب النظرية الشفاهية (زويتلر ومونرو على سبيل المثال) ممن مالوا إلى توثيق الشعر الجاهلي، وفصّلوا القول في مبادئ الشفاهية وتقاليدها وآثارها على الشعر العربي.

بهذا التناول تقترح المؤلفة ضمنيًا اتجاهًا ملائمًا في دراسة الشعر والأدب العربي، بحيث لا يتم تقطيع العصور تقطيعًا سياسيًا بحجة الدراسة التاريخية، وإنما ضرورة أن تقوم دراسات من هذا النوع بمتابعة بعض الثيمات والأفكار والخيوط المهمة العابرة للعصور التاريخية لتتسنى ملاحظة التحول والتطور الأدبي، وهو ما لا يبين في الدراسات المخصصة للعصور بحسب التقسيمات الرائجة في دروسنا المعاصرة للأدب القديم.

الجامع العام بين الفصول هو غرض المديح الذي تدرسه المؤلفة دراسة جديدة، في ضوء علاقة القصيدة بالسلطة، بعمق واتساع غير مألوفين في ما نعرفه من دراسات تناولت هذا الغرض «التقليدي». أمّا الجِدة في التناول، فمبعثها الخلفية المعرفية والمنهجية المختلفة اللتان دخلت منهما المؤلفة إلى القصائد العربية، إلى جانب الفهم العميق للنص العربي، وما يلحظه القارئ من اجتهاد الباحثة في مراجعة الشروح والمعاجم والبُعد عن التسرع في فهم دلالات النص. وعلى الرغم من صعوبة الشعر القديم حتى على القارئ العربي المتخصص، حرصت المؤلفة على محاورة القصائد المدروسة محاورة متأنية طويلة تظهر بوضوح في طول زمن تأليف هذه الدراسات والفصول؛ فقد أنجزت في قرابة عقد من الزمان هو العقد الأخير من القرن العشرين، وتفرغت لإنجاز أكثرها عبر منح علمية متعددة، وهو ما يذكّرنا في العالم العربي بأهمية دعم البحث العلمي من جانب الجامعات والمؤسسات المعنية بجدية، وبعيدًا عن الدعم والتفرغ الاسمي غير المطبَّق بشكل جاد. وتشهد عتبة «الشكر والتقدير» التي حرصت المؤلفة على إثباتها في صفحتين (٢٣–٢٤) على دور السياق الجامعي والبحثي في دعم جهد الباحثين، سواء ما يتعلق بدعم المؤسسات التي توفر الدعم المالي وفرص السفر، أو، بالنسبة إلى المؤلفة، زيارة بعض الأقطار العربية في إطار إنجاز أبحاثها، وكذلك الدعم العلمي والمعنوي المشجع والمعاون من الأساتذة والزملاء المتخصصين، وقد سمّت عددًا منهم ووجهت إليهم شكرها. كل ذلك يذكّرنا في معظم الجامعات العربية بالأعباء الكبيرة التي تُثقل كاهل الأستاذ الجامعي، وبإشغاله بكثرة الدروس والأعمال الإدارية والتعليمية الكثيرة، وبعدم توفير مظلة راعية للبحث العلمي إلا على مستوى الشعارات والأقوال لا الأفعال. ويشهد كتاب سوزان ستيتكيفيتش على أن إنجاز بحث أو كتاب جيد هو نتاج بيئة علمية ناضجة لا مجرد عمل فرد ينجزه باحث ممتاز فقط.

لم تقْصر المؤلفة كتابها على عصر واحد، كما أشرنا، وإنما قصرته على ثيمة واحدة أو نوع شعري فرعي واحد هو «المديح»، مع محاولة تتبّعه في عصور مختلفة لتدلل على حياة هذه الثيمة وتحولاتها، مع بقاء روحها أو نسغها حيًا على مر العصور. فبدأت في فصلها **الأول** بالعصر الجاهلي، وتناولت المديح والاعتذار عند النابغة الذبياني في قصيدتين مشهورتين تتصلان بالنعمان بن المنذر، ملك الحيرة الذي اشتهر بلاطه باستقبال شعراء الجاهلية وبالمحاولة المبكرة لاحتوائهم والتأثير في اتجاهاتهم الشعرية. وكان اقترابهم منه وحياتهم في بلاطه مناسبة سانحة لتثبيت قواعد شعر المديح، بما ينطوي عليه من علاقة الشعر والشاعر بالبلاط وبنظام الحكم، وبتأسيس العلاقة الأقدم للقصيدة العربية بالسلطة (السياسية) والخوض معها لغويًا وسياسيًا في لعبة غير مأمونة دائمًا. وجعلت المؤلفة تلك المرحلة الجاهلية نموذجًا مرجعيًا ظل الشعراء يستندون إليه ويعدلون في قواعده بما يناسب أحوالهم وعصورهم.

في الفصل **الثاني**، وقفت الباحثة عند بردة كعب بن زهير بن أبي سلمى، أو لاميته التي أعلن فيها إسلامه، بعد مرحلة من المواجهة والهجاء للإسلام والمسلمين، وما روي عن إهدار دمه بسبب خطيئته وخطئه الفادح بهجاء النبي الكريم ﷺ ودعوته. ووفق منهج سوزان ستيتكيفيتش، جاءت اللامية لتكون قصيدة التكفير عن الذنب أو الخطيئة، كما ربطتها بالخبر المروي عن إهداء النبي الكريم بردته النبوية لكعب رمزًا لحمايته في قصة طقسية تنطوي على بلاغة طقوس تبادل الهدايا والفداء والحماية. وبهذا المعنى تبدو لامية كعب بن زهير قصيدة مفتاحية مهمة رافقت بدايات الإسلام والتحول من الجاهلية إلى الإسلام، ويظهر فيها كعب بن زهير معبّرًا عن ذلك التحول بعمق على مستوى المرحلة كلها وليس حالة فردية معزولة. وقالت المؤلفة في إيجاز أطروحتها عن هذه القصيدة: «تقوم مناقشتي على أساس أن قصيدة بانت سعاد لكعب بن زهير تؤسطر إعلان الشاعر إسلامه، بحيث يمكن أن يرمز إلى تحول عرب الجاهلية الوثنيين إلى الإسلام، كما يجسد، علاوة على هذا استسلام التقليد الشعري الجاهلي للدِّين الجديد أو استغلال هذا الدِّين له. ومنذ هذه اللحظة فصاعدًا، يصبح التقليد الشعري العربي، وخصوصًا قصيدة المدح، التعبير الأدبي المراسمي الأساسي عن الشرعية العربية – الإسلامية والولاء لها. وتصبح قصيدة 'بانت سعاد' تعبيرًا عن الخضوع للإسلام والإخلاص للنبي محمد (صلى الله عليه وسلم) لدى الأتقياء من المسلمين في كل الدنيا»(١٣).

ووقفت المؤلفة على قصائد الأخطل التغلبي في مدح الحقبة الأموية في الفصلين **الثالث والرابع**، وذلك في سبيل «تسليط الضوء على الحقبة الأموية بوصفها اللحظة الثقافية الحاسمة التي أصبحت فيها قصيدة المدح الوسيلة الأساسية للتعبير عن أفكار عربية وإسلامية للولاء السياسي وشرعية الحكم على وجه الخصوص، وبوصفها، في المقابل، اللحظة التي أصبحت فيها قصيدة المدح الجاهلية النموذج والمعيار الذي تقاس عليه القصيدة العربية الإسلامية»(١٤). وبهذا الوعي تربط المؤلفة شعر الأخطل وقصيدة المدح الأموية بما سبق من مراحل الشعر العربي، كما تهيئ لارتباط شعر هذه المرحلة بالحقب اللاحقة من خلال استمرار نوع المديح وتكريس تقاليده.

---

(١٣) ستيتكيفيتش، **القصيدة والسلطة**، ص ٧٩-٨٠.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٣.

في دراستها عن الأخطل، تكشف بوضوح عن نظرتها الأجناسية للمديح بوصفه نوعًا أدبيًا «في ضوء تعريف جيان بياجو للنوع الأدبي بأنه: النظام الرابط بصورة ثابتة بين مكونات أيديولوجية وموضوعاتية معيّنة، وبين بنيات تعبيرية خاصة»(١٥). وبهذه النظرة الأجناسية، لم يعد المديح موضوعًا أو ثيمة جزئية، وإنما غدا نوعًا خاصًا توحد بين نصوصه ونماذجه عناصر ترقى إلى مستوى الحفاظ على النوع الأدبي واستمراره. وترى أن استمرار هذا النوع ينطوي على فكرة أيديولوجية إمبراطورية هي إمبراطورية الحكم الإسلامي آنذاك، وينقلها، وغدت مهمة هذا النوع هي التعبير عنها ونشر أيديولوجيتها الخاصة في صورة من صور اللقاء الحميم بين النوع والمادة أو الفكرة التي ينهض بمهمة إنجازها.

يبقى سؤال مهم في نظري يتعلق بهذا القسم من الكتاب: لقد أيد الحكمَ الأموي كثيرٌ من الشعراء كما عارضه آخرون من شعراء الخوارج والشيعة والزبيريين وشعراء الأحزاب والفرق المناهضة للحكم الأموي. وإذا ما تذكرنا أن الأخطل ظل على الديانة المسيحية، ككثير من أبناء قبيلته تغلب، فلنا أن نتساءل عن مدى التلاؤم بين فكره الديني وإمكانية أن يكون الشاعر الأكثر تعبيرًا عن الحقبة الأموية وعن نظام الحكم الإسلامي آنذاك؛ فهو إمّا أن عامل الدِّين عنده ضعيف إلى درجة أنه لم يؤثر في شخصية الشاعر نفسه، وأن الأخطل في حقيقته «إسلامي» الثقافة والانتماء على الرغم من ديانته المسيحية، وإمّا أن نفترض ضعف العامل الديني في الدولة أو نظام الحكم بحيث إنه يريد مؤيدين ومدافعين، بصرف النظر عن عامل الدِّين أو تأثيره. فهل حقًا واصل الأخطل التقاليد الجاهلية القبلية في المديح، وكأن الإسلام لم يغير شيئًا في العرب ولم يطوّر في فكرهم وأيديولوجيتهم؟ وهل بمقدور شاعر غير مسلم أن يعبّر تعبيرًا ملائمًا عن أيديولوجية الحكم الإسلامي مهما تكن قدرته الشعرية؟! كل ذلك يحتاج إلى المناقشة وإلى وقفة طويلة لا يمكن إغفالها في دراسة ثقافية فكرية من هذا النوع. ولو أن المؤلفة اكتفت بفصل واحد للأخطل واختارت في الفصل الآخر شاعرًا آخر من الشعراء المسلمين المؤيدين لبني أمية، لانكسرت حدّة هذه الصورة، ولما تساءلنا عن تلاؤم الأخطل فكريًا مع السلطة أو الدولة التي يعبّر عنها. والأمر الآخر أن الشعر السياسي والمذهبي المعارض للحكم الأموي الناقض لأيديولوجيته كان محتاجًا إلى الوقوف عنده، ولو بإيجاز، لأنه يمثّل الوجه الآخر لهذه الأيديولوجيا من ناحية نقضها ونقدها، فضلًا عمّا ينطوي عليه هذا العمل من إبراز ردود شعراء بني أمية على الأصوات المعارضة في شعرهم، والحجج التي قدموها أو اخترعوها في أحقية بني أمية بالخلافة؛ فمثل هذه الصورة لا تبرز إلا بوجهيها: الداعم والناقم، المؤيد والمعارض، فكان من المفيد للدراسة استكمال صورة الخطاب الأيديولوجي للأخطل، ذلك الخطاب المؤيد للأمويين، بخطابات شعرية دافعت عن الاتجاهات السياسية المناهضة لهم، كخطاب شعراء الشيعة وشعراء الزبيريين وشعراء الخوارج، وغيرهم ممن مثّلوا ظواهر مهمة في سياق الشعر السياسي الإسلامي. وقد لا يقع شعر هؤلاء في إطار المديح، ولكنه يتصل اتصالًا وثيقًا بمبدأ الشعر والسلطة، وهو هنا الشعر المناهض أو المخالف لها، وقد يكون في تناوله ما يعمّق هذه الثنائية إلى جانب نموذج الشاعر المداح أو المتوسل أو المتماهي مع الخطاب السلطوي.

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١١٣.

انتقلت المؤلفة في الفصل **الخامس** إلى الحقبة العباسية، ووقفت في دراسة واحدة عند أبي العتاهية وأبي تمام، واختارت في وقفتها مع أبي العتاهية قصيدته القصيرة (أحد عشر بيتًا) التي أنشدها المهدي ومطلعها:

ألا مــا لســيدتي مــا لهــا أدلا فأحمــل إدلالهــا

وقد لاحظت المؤلفة أن القصيدة -على بساطتها وقصرها وخفتها- تمتاز بـ«جمالها الفني، بل بحسها الفكاهي وبإيجازها، وطاقتها المدحية العالية، ذلك أن أبا العتاهية يستحضر باختصار بارع كل التقاليد الفنية الجوهرية لقصيدة المدح الإسلامية بقسميها: النسيب والمدح»[١٦]. ورأت في موقع آخر من تحليلها أن «سحر هذه القصيدة وكفاءتها (ينبعان) من فكرتها الجوهرية المتحكمة فيها: استخدام الغزل من أجل أداء وظيفة قصيدة المدح، وفي عبارة أخرى استخدام شكل غنائي غزلي خفيف للتعبير عن قوة الحاكم المطلق»[١٧].

وتختار في الفصل نفسه القصيدة الشهيرة لأبي تمام (فتح عمورية - السيف أصدق أنباء) في مديح الخليفة المعتصم عندما غزا الروم وفتح عمورية، استجابة لصرخة امرأة مسلمة اعتدى عليها الروم في ما تقول الأخبار. وتحليلها لهذه القصيدة تحليل شائق كسائر تحليلاتها، لولا بعض التأويل البعيد في مواضع محدودة، منها ما فهمت أنه تلميح إلى وصف عمورية بالأم العذراء وربطها ذلك بالسيدة مريم عليها السلام، واستنتجت أن هذه الإشارة «اللئيمة» مبعثها الأصول المسيحية لأبي تمام نفسه، وهو تأويل بعيد في نظرنا عن منطوق الشاعر، وهو بريء منه، بل إن قصيدته تخلو في نظرنا من أي إشارة دينية، فلا صلة للدِّين بالعداء والغزو، وقد أفاضت الكتب التاريخية في أخبار هذه الموقعة وكشفت عمّا سبقها من اعتداءات الروم على بلاد المسلمين، وجاء تأريخ أبي تمام لها في ضوء هذا الصراع من دون أن يتجاوز ذلك إلى أي إشارات دينية.

الأمر الآخر ذلك البُعد الجنسي والجنوسي الذي شددت عليه الباحثة عبر قراءة ملتوية -في نظرنا- لبعض الألفاظ والصور؛ فليس بالضرورة أن يفضي خطاب الانتصار والقوة لينتهي إلى خطاب القوة الجنسية أو الفحولة عبر الرغبة في اغتصاب النساء الروميات، وفق تحليلها.

وفي الفصل **السادس** وقفت عند المتنبي في ثلاث قصائد من مدائحه. **أُولاها** قصيدة (لكل امرئ من دهره ما تعودا) وقد أنشدها في تهنئة ممدوحه الأثير سيف الدولة الحمداني أمير حلب في عيد الأضحى. والقصيدة **الثانية** قصيدة شهيرة أنشدها كافور الإخشيدي بعد رحيله من حلب إلى مصر (كفى بك داء أن ترى الموت شافيا) واتخذتها الباحثة مثالًا لـ «كيفية استعمال الشاعر معاني القصيدة وبناءها التقليديين لأداء عملية نقل الولاء». وتستدل في تحليلها القصيدة **الثالثة** (عيد بأية حال عدت يا عيد) على كيفية تعبير المتنبي عن إلغاء الولاء وشعائر التخلي. ومما يُحسب للمؤلفة في هذا الفصل انتباهها لقصيدة الهجاء وما

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

تختزنه من طاقات ودلالات تكمل ما يظهر في قصائد المديح، فهي وإن كانت ظاهريًا على الأقل من النوع المضاد، فإنها لا تبعد عن الطقوسية والأدائية التي كثيرًا ما فتشت عنها الباحثة في الشعر العربي.

أما في الفصل **السابع** (والأخير)، فقد نقلت اهتمامها إلى الأندلس، فاختارت قصائد لثلاثة شعراء أندلسيين في موضوع التهنئة بالعيد، وهو اختيار متقصد بهدف الربط بين القصيدة والبُعد الطقوسي الذي تستدعيه التهنئة وما يصاحبها من احتفالات وطقوس يبدو الشعر شريكًا فيها. واثنتان من القصائد الثلاثة قيلتا في مناسبة واحدة وهي الاحتفال بعيد الفطر في قرطبة سنة ٣٦٣هـ، إحداهما للمهند البغدادي والأخرى لابن شخيص، وقد وجهت القصيدتان لممدوح واحد هو الحكم الثاني المستنصر. والقصيدة الثالثة قصيدة ابن دراج في مدح الخليفة سليمان بن الحكم وتهنئته بعيد الأضحى سنة ٤٠٣هـ.

ملاحظات عامة

الملاحظة الأولى: يتقاطع عدد من الدراسات/ الفصول في كتاب القصيدة والسلطة مع كتاب سابق ترجمه حسن البنا عز الدين للمؤلفة نفسها بعنوان **أدب السياسة سياسة الأدب**(١٨) ونُشر بالعربية سنة ١٩٩٨. والمقارنة بين الكتابين تفضي إلى أن دراسات (**أدب السياسة..**) جميعها مضمنة في الكتاب الجديد (**القصيدة والسلطة**) باستثناء أُولاها، وهي بائية علقمة بن عبدة (طحا بك قلب في الحسان طروب)؛ فقد غاب هذا الفصل وظهر في موضعه من العصر الجاهلي تحليل المؤلفة لقصيدتين من اعتذاريات النابغة الذبياني. وهناك إضافات في الكتاب الجديد: الفصل الثالث والفصل الرابع المخصصان لشعر الأخطل، والفصل الخامس المخصص لأبي العتاهية وأبي تمام. وأمّا ما عدا ذلك، فتعديلات طفيفة تجعل من الكتاب طبعة جديدة منقحة ولكنها لا ترقى به إلى أن يكون كتابًا جديدًا كل الجِدة. ولم أجد في مقدمة المترجم -على الرغم من حرصه على الدقة- أي توضيح أو إشارة تفصح عن الصلة بين الكتابين. وكان من الحق الإشارة الواضحة إلى ذلك وصوغ مبررات تسوغ إعادة النشر بعنوان مغاير، والإشارة إلى ما لحق هذه الدراسات من تطوير وتغيير على سبيل المثال، وهو توضيح لا يضير المترجم ولا المؤلفة، بل هو ضروري لفائدة القارئ، وعدم وقوعه في الظن بأنهما كتابان مختلفان تمام الاختلاف.

الملاحظة الثانية: تساهم دراسة سوزان ستيتكيفيتش في «تحسين» صورة شعر المديح عبر تحميله أبعادًا ووظائف جديدة لم تنتبه إليها الدراسات السابقة، وذلك عبر قياس المديح «العربي» على مدائح وأشعار بلاطية عرفتها الباحثة في ثقافات أخرى. وقد لا يكون القياس صائبًا أو دقيقًا تمامًا كما هي الحال في مثل هذه المقايسات بين الأمم، ولكنه ليس قياسًا خاطئًا في الوقت نفسه، بل يفتح كوة جديدة لقراءة نوع أو غرض استهلك قدرًا كبيرًا من الشعر العربي، ومن الظلم الازورار عنه والنظر إليه باستخفاف وقلة اكتراث، بل وبقدر من الاستياء والاحتقار في أحيان كثيرة. هذا التحسين لصورة المديح وهذه النظرة

(١٨) سوزان بينكني ستيتكيفيتش، **أدب السياسة وسياسة الأدب: التفسير الطقوسي لقصيدة المدح في الشعر العربي القديم**، ترجمة وتقديم حسن البنا عز الدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨).

الجديدة مفيدان لقراءة هذا النوع قراءة جديدة حتى لو لم تتفق تمامًا مع منظورات سوزان ستيتكيفيتش ولم تنطلق من خلفياتها المنهجية ذاتها.

إن معظم ما تقوله سوزان ستيتكيفيتش طيب وممتع، ويجد فيه القارئ العربي روحًا جديدة للبحث، ولكن لا بأس في بعض التقييدات والتساؤلات حتى لا يظل ما تطرحه مفتوحًا من دون تقييد أو مساءلة: فهي تدرس جوهريًا غرض المديح، وذلك الغرض أو النوع -كما تحب أن تنظر إليه- شديد الشيوع في الشعر العربي، وهو بشيوعه ذاك يصعّب التعميم بأنه في كل حال كان أيديولوجيًا وثقافيًا وجزءًا أصيلًا من خطاب متصل بالسلطة تفاوضًا أو توسلًا أو تحسينًا لوضعية الشاعر أو الجماعة التي يعبّر عنها. ولا نمانع في أنها ترفع من شأنه وتقلل من سلبية النظرة إليه، وتؤسس منظورًا لاكتشاف شعريته، ولكن علينا أن نتذكر أنه لم يقتصر على سلطة الخلفاء ولا على السلطات القوية المستحقة والراعية للخطابات الأدبية المساندة لها، وإنما امتد إلى مديح سلطات متنوعة تتجاوز الخليفة إلى أطياف من الزعماء المحليين والأغنياء والولاة والقادة، وغيرهم. وتبدو الفكرة الأخرى المتصلة بالتكسب غير ممحوة أو مستبعَدة تمامًا كما أوحت ستيتكيفيتش في تحليلاتها. ولعل المديح وشقيقه الهجاء استُعملا استعمالًا تكسبيًا كعمل لكسب العيش، كما في حالات معروفة (الحطيئة مثلًا).

الشاعر يعي سلطته، وخصوصًا في زمن ارتفاع شأن الشعر، فالتكسب غير مستبعَد تمامًا عند عدد وافر من الشعراء. ويمثّل شعر المديح في بعض العصور، وخصوصًا العصور المتأخرة، مثالًا لسقوط مؤسسة الشعر والشعراء وتحوُّل الشاعر إلى صيغة تكسبية جعلت من المديح نوعًا «تسوليًا» لا «توسليًا» أو طقسيًا كما حاولت المؤلفة أن تحاجج في تحليلاتها. وقد تكون الاختيارات التي وقفت عليها ملائمة لما أرادته، ولكن تمام الصورة باستدعاء المسكوت عنه في قصائد أخرى كثيرة يقلل من الإطلاق الذي أصرت عليه.

الملاحظة الثالثة: تتفاوت درجة الإقناع في الدراسات، بل من جزء إلى جزء، وهي وإن بدت معقولة متماسكة في أكثر الأحيان، فإنها لم تخلُ في بعض الأحيان من آلية أو ميكانيكية؛ فلقد بدت ثنائية الخطيئة والتفكير مفتاحًا مقنعًا لقصيدتي النابغة الذبياني، وتمثّلت الخطيئة في قصيدته التي يقال إنه تغزل فيها بالمتجردة زوجة النعمان. وإذا قرأنا أبيات الغزل المادي والنسيب المكشوف، أدركنا الخطيئة التي وقع فيها الشاعر؛ فالتعرض لحريم النعمان تعرُّض لسلطته، وتأتي القصيدة الاعتذارية تكفيرًا عن القصيدة الأولى، مع بلاغة خاصة بإنكار الذنب والجريمة. ولقد كررت المؤلفة هذه الثنائية جزئيًا في إنشاد الأخطل قصيدته (خف القطين) لعبد الملك بن مروان، ورأت أنه ارتكب خطيئة بطلبه شرب الخمر في مجلس الخليفة، ولما لم يُعطَ ما أراد وتعرض لشيء من التقريع، خرج من المجلس. ولكن الخبر جعله يتزود بالخمر من أحد الخدم في القصر نفسه، وبهذا يناقض الخبر حوادثه حتى من الناحية الأدبية، فالخمر وفق ذلك متوافرة وفرة واضحة وليست ممنوعة أو نادرة في القصر، وبمقدور خادم أن يسقي الشاعر ما يشاء من قداح، فيشرب ثم يعود إلى المجلس لينشد قصيدته التي تكفّر عن خطيئته. ونحسب أن الثنائية -الخطيئة والتكفير- غير متحققة بدرجة كافية في حالة الأخطل، فضلًا عن أن الشاعر جاء وقصيدته جاهزة لا علاقة لها بموقف

الخمر كله، سواء أكان له أصل تاريخي (وهو أمر نستبعده) أم كان ملفَّقًا. ومعنى هذا أن ليس بالضرورة أن تنطوي قصيدة المديح على هذه الثنائية، وليس لزامًا على الناقد أن يضطر إلى تضخيم دلالة بعض النصوص والأخبار ليحقق وجود الثنائية المذكورة.

ربما يكون بعض الاستشهادات غير دال أو غير موفَّق أحيانًا، من مثل استناده إلى خبر دريد بن الصمة لإثبات فكرة أن إسلام بجير بن زهير (شقيق كعب) يمثّل خيانة لقومه بحسب المنظور الجاهلي، فقال أحد الاستشهادات: «ومما يدل على أن إسلام بجير يعد حسب التقاليد الجاهلية خيانة لقومه أبيات لدريد بن الصمة الشهيرة، وكان دريد فارسًا من فرسان العرب. وقد رفض الدخول في الإسلام:

أمرتهم أمري بمنعرج اللوى ... فلم يستبينوا الرشد إلا في ضحى الغد
فلما عصوني كنت منهم وقد أرى ... غوايتهم وأنني غير مهتد
وهل أنا إلا من غزية إن غوت ... غويت وإن ترشد غزية أرشد»[١٩]

تعليقنا على هذا الاستشهاد أنه لا يتصل من قريب أو بعيد بقصة بجير وكعب ودخولهما الإسلام، وليس للأبيات صلة بامتناع دريد عن الدخول في الإسلام ولا بفكرة الخيانة، وقد قيلت الأبيات المذكورة قبل الإسلام في سياق الحروب القبلية، وهي أساسًا من قصيدة رثائية يبكي فيها دريد أخاه القتيل في موقعة من أيام العرب وحروبهم. وجُلّ ما فيها التشديد على الفكرة القبلية الجاهلية من ناحية تبعية الفرد لقبيلته والتزامه حكم الجماعة ووضع رأيه الشخصي جانبًا. والاستشهاد بالأبيات لا يحقق -في نظرنا- الهدف الذي تطلعت إليه الباحثة.

الملاحظة الرابعة هي بخصوص المصادر والمراجع، فنحسب أن طائفة مهمة من المراجع العربية غابت عن الباحثة، وهي ما تتصل بـ «الآداب السلطانية» التي كان يمكن أن تتقاطع مع فهمها الشعر من منظور أيديولوجي وسلطوي. ولعل في بعض تلك المؤلفات النثرية إشارات مهمة تكمل صورة نوع المديح والتوسل وما إلى ذلك مما قرأته قراءة تاريخية - ثقافية عميقة، ولكنها بمقدار استنادها إلى المراجع الأجنبية المتصلة بهذا الموضوع، نسيت مصنفات الآداب السلطانية التي نحسب أنها مهمة في دراسة من هذا النوع[١٩]. من ناحية أخرى، بدا لنا أن مراجعها العربية قليلة نسبيًا، وأنها لم تشتبك مع تلك المراجع إلا بحدود ما توفَّر لها ولم تبذل الجهد المتوقع من باحثة قديرة مثلها في الاتصال بمراجع مهمة وضعها مؤلفون عرب لهم نظرتهم الخاصة إلى ذلك الشعر.

في الختام، نكرر الإشادة بجهد عز الدين الذي يتجلى في اهتمامه بمدرسة شيكاغو وترجمته عددًا كبيرًا من إنتاج ممثّليها. وإذا أخذنا في الاعتبار أنه أكاديمي وناقد متخصص وباحث متميز، فإن الترجمة -في مثل هذه الحال- عمل أقرب إلى التضحية. ولكن من جهة ثانية -ومع تقدير هذه التضحية- كسبنا

(١٩) من الدراسات الجيدة بشأن هذا النوع، انظر: عز الدين العلام، **الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي**، عالم المعرفة؛ ٣٢٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٦).

كتبًا مميزة في المكتبة العربية، مكتوبة بلسان عربي مبين، وبصورة قريبة من الأصل. وتتميز ترجمات عز الدين بمقدمات دراسية مطولة، تسمح له بممارسة شيء من رغبة البحث وتجاوز الدور المرسوم للمترجم، وكذلك الهوامش الكثيرة التي تغني الترجمة، وتضيف الكثير إلى الكتاب الأصلي، ومع ذلك فإن اختصاصه في مجالات الترجمة جعلها دقيقة أقرب ما تكون إلى الأصل. وقد أتاحت له مراجعة هذه الترجمات مع المؤلفة وعبر لقاءات مطولة ورغبة علمية أكيدة صدور هذا الكتاب (**القصيدة والسلطة**) في صيغة عربية راقية وكأنها وضِعت في الأصل بالعربية. وهي أمور مهمة وقيّمة تستحق الإشارة والإشادة.

سعيد بنكَراد*

اعترافات روائي لا يشيخ

الكتاب	:	اعترافات شيخ ناشئ
العنوان الأصلي	:	*Confessions d'un jeune romancier*
الكاتب	:	أمبرتو إيكو
المترجم	:	سعيد بنگراد
الناشر	:	المركز الثقافي العربي
مكان النشر	:	بيروت
تاريخ النشر	:	٢٠١٤
عدد الصفحات	:	٢٢٤

صدر للروائي والسميائي الإيطالي أومبرتو إيكو عن دار غارسي الفرنسية كتاب جديد بعنوان **اعترافات روائي ناشئ** (٢٠١٣). والكتاب من طبيعة خاصة؛ فهو لا يتناول قضايا نظرية تخص فن الرواية، بل يكتفي ببسط سلسلة من التأملات في عوالم السرد، كما مارسته الإنسانية منذ فجر التاريخ، وهي تحاول ترويض زمنية «ضالة» وتائهة في معيش إنساني يتسع أحيانًا ليشمل عوالم الاستيهامات كلها، ويضيق ليكتفي بالإحالة إلى شأن يومي بلا قيمة. فللسرد، في تصور إيكو، وظائف شتى، منها الرغبة في التخلص من ضيق عالم الواقع ومحدوديته، ومنها التمثيل للمحتمل في الوجود، ومنها في المقام الأول ما يسمّيه الوظيفة الاستشفائية، بمفهومها العملي والنفساني في الوقت ذاته.

وكلمة «ناشئ» لا تحيل في هذا السياق على كمٍّ عمري معدود؛ فإيكو كان في سنة صدور الكتاب في السابعة والسبعين من عمره، وهو ما يعني أن المؤلف يتحدث عن تجربة كانت تتطور عنده على هامش «العمر العلمي» في ما يشبه «الحديقة الخلفية» التي يحتمي بها كلما حاصرته المفاهيم وضيّق عليه التجريد. لذلك يتحدث هنا عن حقيقة السرد من خلال «سرد» تفصيلات تجربة

* أستاذ السميائيات في كلية الآداب، جامعة محمد الخامس – أكدال، الرباط، المغرب.

روائية لم تكن سنّها حينها تتجاوز الثامنة والعشرين سنة، وهي فترة زمنية كانت كافية عنده ليكتب فيها خمس روايات ملأت الدنيا وشغلت الناس، بدءًا من **اسم الوردة** وانتهاء بـ **الشعلة الغامضة للملكة لوآنا** (لم تكن روايته **مقبرة براغ** قد صدرت عندما ظهر كتابه موضوع هذه المراجعة).

لذلك، لا يمكن تصنيف الكتاب ضمن الدراسات النقدية، كما لا يمكن أن نضعه في حساب شعرية مهووسة باستخراج القواعد والإمساك بالمنطق الداخلي للنص؛ فهو ليس تنظيرًا للسرد أو تفصيلًا للقول في مكوّنات النص وآلياته في التوليد والتأويل. كما أنه لا يقول أي شيء عن الخطاطات التحليلية التي يبشّر بها النقاد عادة ويعتبرونها أداة مركزية لقياس «حجم» المعنى وطريقة انتشاره في تفصيلات القصة. إنه، على العكس من ذلك، ينزاح عن حقيقة المفاهيم لكي يصف الانفعالات، كما يمكن أن تدهم فنانًا لا يملك سوى حسيته أداةً لتصريفها.

إن هذا الكتاب شيء آخر، إنه بوح، أي اعتراف بما كان من الممكن أن يظل سرًا إلى الأبد، وهذا البوح هو ما يشكل الفصل الأول من الكتاب، وفيه يتحدث إيكو عما يسمّيه في هذا السياق، وفي سياقات سابقة، حكايات السيرورة: «سيرورة التكون» و«سيرورة البناء» و«سيرورة التفكير بالأصابع» و«سيرورة التشخيص»، بل يتحدث أحيانًا عن السيرورة التي تنتقل من خلالها أجزاء من حياة المؤلف إلى عوالم التخييل بوحي أو في غفلة منه.

يتساءل إيكو في بدايات كتابه، بما يشبه الألم، عن طبيعة العمل الفني وعن المقاييس التي يعتمدها الناس من أجل الفصل بين ما هو إبداع خالص وما يُرَد إلى العلم الصرف: «لم أفهم أبدًا لماذا ينظر الناس إلى هوميروس باعتباره كاتبًا مبدعًا، في حين لا يصنّفون أفلاطون ضمن المبدعين. لماذا يُعد شاعر رديء كاتبًا مبدعًا، في حين لا يكون الكاتب العلمي مبدعًا؟» ويميز بطريقته الخاصة بين الكاتب (Ecrivain)، ذاك الذي ينتج نصوصًا إبداعية، كما هي حال الشاعر أو الروائي، وبين الكَتَّاب (Ecrivant)، الشخص الذي يدوّن الوقائع، تمامًا كما يفعل ذلك موظف في بنك، أو شرطي وهو يحرر محضرًا». فالإبداع في تصوره حاضر في الصنفين معًا، ولكن عوالمهما من طبيعتين مختلفتين: إنه الفاصل بين التقاط لما تراه العين وتصفه في حدوده الواقعية، وبين التصرف في مادة تستوطن الانفعالات التي تقود العين إلى إعادة تشكيل ما ترى.

في هذا الإطار يتحدث إيكو عن حالات وصف القول وتفصيله في أفكار لا يمكن أن تستقيم من خلال غطاء مفهومي مجرد، بل تحتاج إلى تشخيص، أي تحتاج إلى أن يُودَع ضمن انفعالات يستهويها المحسوس النفسي. فبإمكان الروائي دائمًا أن يقول أشياء يعجز الفيلسوف عن وصفها. وكثير من الفلاسفة لم تسعفهم سوى الرواية في شرح نظرياتهم.

تلك طبيعة الفن، وهي أيضًا طبيعة السرد من حيث هو أنسنة للمفاهيم وردّها إلى المتعدد في الحياة. إن الفن هو في المقام الأول «تشخيص»، أي عودة إلى «الحسي» والإمساك بطاقاته خامًا، كما يمكن أن يصدر عن نفس أمارة بالحسن وبالسوء، أو هو «فكر حدسي» (كروتشيه) يصدر عن «ذات عارفة» تروم «تقليص الفجوة الفاصلة بين المعرفة والحس» (كريماص). وهذه الحسية هي التي يُمسك بها الروائي من أجل تسريب المفاهيم إلى المعيش العملي، فليس هناك أفضل من السرد سبيلًا للعودة بالمفهومي إلى أصله الأول، أداة للمحتمل، أي أداة لرفع حالات التجريد وصب الفعل ضمن ممكنات زمنية لا يمكن أن تُرى إلا من خلال ما يؤثثها من وقائع وأحداث؛ فنحن لا نتوقف عن الحكي، ولم نتوقف عن ذلك من أول

عهدنا بالتأنسن وما زلنا نحكي، ولا نفعل ذلك من أجل استعادة ما فات، بل رغبة منا في فهم ما حدث أو ما يمكن أن يحدث، أو نفعل ذلك فقط من أجل الاستمتاع بحالات لا تحكمها قوانين العالم الواقعي (كتب **اسم الوردة** فقط لأن فكرة تسميم راهب راودته، كما يقول).

وتلك مناطق لا تقع تحت سلطان التحديدات المفهومية، ولا يدرك مضمونها «الفاهم»، الذي يبحث للموصوف عن معادلات له في المفاهيم؛ إنها تقع في منطقة فاصلة بين الاستهواء الأصلي والبدايات الأولى لإدراك الكون خارج قيود الطبيعة. فنحن لا نرى من سيرورات الإبداع الفني سوى قطعة الثلج التي تطفو على السطح، أما سره الكلي فمودع في ما يسمّى الموهبة، أو القدرة الخلاقة على التقاط ما لا يمكن للعين العادية أن تراه من خلال ما تفرزه حيثيات الزمن والفضاء، أو ما تستثيره الطاقات الوجدانية المتنوعة. لذلك، فإن الخبرة التي يتحدث عنها إيكو في هذا الكتاب أعمق وأوسع مدى من كل ما يمكن أن تقوله النظريات أو تبشّر به المفاهيم المجردة، إنها تفتح بابًا على مساحات الإبداع ذاته.

بعبارة أخرى، الإبداع هو الأصل، أمّا النظرية فتأمل لاحق. الفن تفجير للطاقات الانفعالية وإمساك بالروح التي تسكن الأشياء والكائنات وتتحكم في مصائرها، أو هو محاولة للبحث عن الانسجام والوحدة في المتنافر والمتعدد والعمائي، ما يمكن أن يوجد في الخلف من الذاكرة المرئية للوجود، ولا تقوم النظرية، ضمن هذا الفيض الانفعالي، إلا بالتعميم والتجريد وإسقاط الممكن من حالات التأمل الوجداني.

ربما يكون النص حقيقة في العين التي تراه وتفك رموزه وتبحث في ثناياه عن معان أرادها المؤلف أو تسربت إلى القصة بحكم سلطان الموسوعة، أو بحكم قدرة الأشياء على التسلل إلى النص في انفصال عن مقاصد الباث ونياته الصريحة، ولكنه حالة وجدانية تُبنى ضمن إكراهات الموسوعة وضمن مقتضيات العوالم الممكنة أيضًا. يتعلق الأمر بتداخل بين ما يأتي من الخبرة الجماعية والخبرة الفردية على حد سواء، وبين ما تمليه سنن الجماليات وقواعد الفن، وما يتحكم فيه المتاح المعرفي السائد في مرحلة ما، في الوقت ذاته : إن الفن ليس هوسًا في تصور إيكو، بل تخليص الأشياء مما يأتيها من المفاهيم. وهذه هي الأطروحة المركزية عند إيكو.

في هذا السياق يورد إيكو حكاية غريبة لها علاقة بذكريات قديمة تسربت إلى النص في غفلة منه: «لقد سألني أحد الأصدقاء بعد ظهور رواية بندول فوكو بشهور: لماذا أمبارو؟ أليس الاسم اسم جبل؟ وشرح لي بعد ذلك أن هناك أغنية تقول: Guajira Guantanamera تشير إلى جبل اسمه أمبارو. يا إلهي، إني أعرف هذه الأغنية جيدًا، رغم أني لم أعد أذكر كلمة واحدة من كلماتها. لقد غنّتها فتاة في أواسط الخمسينيات، وكنت مغرمًا بهذه الفتاة. لقد كانت من أميركا اللاتينية، وكانت جميلة جدًا، ولم تكن برازيلية ولم تكن ماركسية، ولم تكن سوداء ولا هستيرية كما كانت أمبارو. ولكن من الواضح أني، وأنا أبتدع فتاة جذابة من أميركا اللاتينية، كنت لاشعوريًا أفكر في صورتي الأخرى، صورة شبابي عندما كنت في سن كاسوبان. لقد فكرت في هذه الأغنية، وبطريقة ما ظهر اسم أمبارو، الذي كنت نسيته تمامًا، من لاشعوري وتسلل إلى الصفحة».

تلك بعض من الأسرار التي اختار إيكو أن يكشف عنها. وقد فعل ذلك وهو يتحدث عن آليات الكتابة الروائية مجسَّدة في ما يسميه «الإكراهات»، تلك «القيود الطوعية» التي تجعل الفن موهبة وجهدًا وخلقًا ضمن عالم ممكن. فالفنان، في كل الميادين، لا يمكن أن يبدع من دون أن يحيط نفسه

بقيود هي الضمانة على انسجام ما ينتج، وهي الوسيلة التي تمكّنه من الانزياح عن الموسوعة والفعل فيها. بعبارة أخرى، إن الذي يبدع في تصوره لا يكتفي بانتقاء ما يجب أن يحضر في عمله، بل عليه أن يعرف كيف يقصي ما لا يجب أن يكون جزءًا من هذا العمل. فيكفي أن تختار لحظة زمنية لكي تجد نفسك منساقًا نحو مسار سردي لا يمكنك الحيْد عنه، ويكفي أن تحدد فضاءً تضعه مهادًا للأحداث لتجد نفسك مضطرًا إلى الحديث عن أشياء وإلى تجاهل أخرى. لذلك يصرح الروائي بعفوية فيقول: لكي نبدع بحرية علينا أن نحيط أنفسنا بإكراهات، فالإكراهات جزء من العمل الفني، أو هي البناء الذي يفصل بين «مادة» مودعة في التجربة ذاتها، والفعل الإبداعي الذي يعرف كيف يتصرف في هذه المادة. هو ذا موطن الإبداع، وهو الفرق بين شخص يعرض تفصيلات زمنية معدودة من خلال سرد أحداث تخصه أو تخص محيطه المباشر، وروائي يعرف كيف يخلق عوالم مكتفية بذاتها.

هذا مدخل أساسي نحو تبيّن العلاقة الممكنة بين العمل الفني وقرائه، أي بين استراتيجية التوليد واستراتيجيات التلقي. وفي هذا السياق، يعترف إيكو بالتعددية في الإحالات الدلالية، ويعترف بأن النص يتجاوز المبدع، وبأن قصده (قصد الكلمات) أوسع من قصد المؤلف وأشمل، وأن القارئ ليس محفلًا سلبيًا يكتفي بالتعرف إلى معنى موجود في سياق معلوم؛ النص وحده يمكن أن يحدد تخومه ومركزه الأصلي. ولكنه يرفض أن يكون النص مصدرًا لجميع المعاني الممكنة. إن ميلاد النص جزء من قدره التأويلي، وبعبارة أخرى، إن النص يحمي نفسه بقصد مودع في منطق البناء ذاته. ولذلك، فإنه قد يقول أشياء كثيرة، بما فيها تلك التي لم تخطر ببال المؤلف نفسه، ولكنه لا يمكن أن يكون وعاء للدلالات كلها، لأن للتأويل موضوعًا.

ذلك أن النص، بحسب إيكو، «وهو يقلص من الممكنات المولدة للمسارات اللسانية، يقلص من بعض التأويلات الممكنة»، إنه بصيغة أخرى يُسَيِّج قوله، ويمنحه نوعًا من المناعة ضد جميع سرطانات القراءات اللامتناهية. فالقول بأن تأويل نص ما قد يكون غير متناهٍ لا يعني أن التأويل لا موضوع له، وأنه لا وجود لأي شيء يمكن أن يتوقف عنده (سواء تعلق الأمر بواقعة أو بنص). والقول أيضًا إن النص قد يكون بلا نهاية لا يعني أن كل عملية تأويلية يمكن أن تكون لها نهاية سعيدة. ولهذا السبب، اقترحت في كتابي حدود التأويل ما يشبه معيار إمكانية التزييف: فعلى الرغم من صعوبة تحديد صحة تأويل ما، أو أي التأويلين أفضل في مقاربة نص ما، من الممكن دائمًا التأكيد أن هذا التأويل أو ذاك تأويل خاطئ، أو هذياني، أو على الأقل لا قيمة له» كما جاء في الفصل الثاني من الكتاب.

بما أن التلقي في النص الأدبي مؤجل دائمًا، فإن مصير التواصل بين المبدع وقارئه لا يمكن أن يكون مباشرًا؛ «فعندما نُلقي بكتاب إلى التداول، كما نضع رسالة في قنينة، بعبارة أخرى، عندما يتم إنتاج نص ما لكي يتداوله مجموعة كبيرة من القراء، لا لكي يقرأه قارئ بعينه، فإن المؤلف يدرك أن هذا النص لن يؤول وفق رغباته هو، بل وفق استراتيجية معقدة من التفاعلات التي تستوعب داخلها القراء بمؤهلاتهم اللسانية منظورًا إليها باعتبارها موروثًا اجتماعيًا» (الفصل الثاني).

خلاصة ذلك أن التأويل لا ينصب على ذهن المؤول، بل يستمد موضوعه من نسيج الدلالة التي يتضمنها العالم المروي.

واستنادًا إلى قوة الانفعالات التي تطلق عنانها استيهامات كل استقبال فني، حاول إيكو الكشف

عن سر إيماننا الذي لا يتزعزع بشخصيات هي من صنع التخييل. وقد صاغ ذلك في شكل محكي بسيط: لقد حدثني بعض أصدقائي ذات يوم عن فكرة فحواها تنظيم مناظرة حول الموضوع التالي: بما أننا نعرف أن أنّا كارنينا شخصية تخييلية، ولا وجود لها في العالم الواقعي، لماذا إذن نبكي على مآسيها، أو على الأقل لماذا نتأثر بذلك؟

يستند هذا التساؤل في واقع الأمر إلى الفرق الموجود بين حقائق التاريخ وحقائق الأدب؛ فعلى الرغم مما هو سائد في الوسط العلمي، فإن الثانية أقوى وأشد مقاومة للزمان من الأولى؛ فقد يتراجع مؤرخ عن حقيقة ما إذا أثبتت الوثائق حقائق جديدة تخص واقعة من وقائع التاريخ. وفي هذا السياق يقارن بين تخييلية أنّا كارنينا وواقعية هتلر: «فلا أحد يشكك في أن الأولى انتحرت بأن ألقت بنفسها تحت عجلات القطار»، ولكن «ما زال الكثيرون يشككون في ألا يكون هتلر قد مات فعلًا منتحرًا في مخبأ أرضي».

هذا يعني أن الشخصيات في التخييل ليست كيانات فارغة من كل تحديد، كما يؤكد ذلك إيكو، بل إن سلطانها أقوى من جميع الحقائق التي نلتقط بقاياها في الفعل وردّة الفعل. لذلك، قد يغيّر المؤرخ من إثباتاته إذا استدعى البحث ذلك، ولكنْ لا أحد يستطيع تغيير ما يبدعه التخييل السردي. إن «المؤرخين يكتفون بالحديث عن أشباح، أما الروائيون فيخلقون أشخاصًا من لحم وعظم»، كما جاء في مذكرات ألكساندر دوما، الذي هذى عندما زار قصر إيف في مرسيليا (سجن مشهور في التراث الفرنسي) وهو يرى الزوار يحرصون على رؤية «زنزانة» سجين لم يكن له وجود قط (الكونت دو مونتي كريستو)، ولكنهم لا يكترثون لزيارة زنزانة سجين حقيقي كان محكومًا فيه بالإعدام (لقد كان ميرابو مسجونًا فعلًا في ذلك القصر).

بالإضافة إلى ذلك، هناك الكثير من الشخصيات التخييلية التي أصبحت جزءًا من آليات تقويم سلوكنا في الحياة؛ لقد تحولت إلى نموذج للذم أو نموذج للاقتداء أو نموذج لتفسير جزء من السلوك الإنساني (عقدة أوديب، وغيرة هاملت، وجشع بخيل موليير...). ويكفي أن نذكر أن «خُمس الأطفال البريطانيين ينظرون، بحسب ما يقوله بحث ميداني، إلى شارلوك هولمز والدكتور واتسون باعتبارهما شخصيتين واقعيتين، في حين يصنفون تشرشل ضمن شخصيات التخييل»، كما يذكر ذلك إيكو. وهذا تأكيد آخر أن استيهامات التخييل أقوى من الحقائق التي يفرزها الواقع؛ فنحن قد نبكي بحرقة على مصير الكثير من الأبطال التخييليين الذين صنعهم السرد الروائي، ولكننا لا نكترث كثيرًا لمصير الآلاف من الأطفال الذين يعانون المجاعة في أفريقيا، ولا نذرف دمعة واحدة على آخرين تقتلهم الحرب يوميًا في كثير من بقاع العالم. إن لشخصيات التخييل وضعًا خاصًا، فهي ليست «أشباحًا، كما هي شخصيات التاريخ»، لذلك قد لا تتمتع بـ «سجلات مدنية» مضبوطة، ولكنها مع ذلك تستوطن وجدان الناس وأحاسيسهم».

الخلاصة عند إيكو أن الرواية هي «بناء عالم» في المقام الأول؛ إنها بحث عما يقود إلى اقتطاع جزئية زمنية وتضمينها أحداثًا تخلق قصة، أي صياغة حدود عالم معقول يتمتع بوحدة وانسجام يألفهما القارئ الفعلي، ويقبله المحتمل التأويلي وتجيزه الموسوعة أيضًا، وهو أمر تفسره طبيعة «العوالم الممكنة»، فهذه العوالم ليست انزياحًا عن عالم واقعي لا راد لقضاء الأشياء فيه، إنها مبنية وفق قوانين الواقع ذاته، ولكنها لا يمكن أن توجد إلا على هوامشه، وما يمكن أن ينبعث من لاوعي قد يبدو فرديًا في الظاهر من النص، ولكنه جماعي في الحقيقة الفنية. إنه كتاب جدير بالقراءة.

What is the Likelihood of the Production of a Tunisian Islamism? A Study of the Challenges

Ali al-Saleh Moula

This paper seeks to achieve two things: the first is synthetic, and aims to combine the facts of political, cultural, and religious reality and make connections and links between them to aid the understanding of Islamism in both its wide and local Tunisian context. The second is analytical, and aims to comprehend the issues posing a range of challenges to the Tunisian Islamist project. The paper employs two interlinked approaches: a comparative approach and a historical-critical approach. The first is used to examine the areas in common between the Tunisian Ennahda movement and the Turkish Justice and Development Party, and between Ataturk and Bourguiba. The second approach is used to observe the effect of the history of the «civil state» and its value system on the construction of the contemporary Tunisian personality and the available possibilities or obligations for Tunisian Islamists to make a breakthrough in the reason of this «civil state». On the basis of this conception, the paper may be included among studies with a deconstructionist bent that try to understand the manner in which Tunisian Islamism is a project that expounds Islam and has an identity-based vision of society. This choice means not becoming bogged down in details, despite their importance, but being content with how Tunisian Islamist discourse grounds itself when confronting its obstacles. Here, it must be indicated, that obtaining direct and conclusive answers to the questions posed is not a fundamental aim of this research. This is because this form of Islamism, for composite subjective and objective reasons, has not perfected its doctrines in a way to enable students to form final judgments. It appears attached to discourse, diktat, and ideology at the expense of the epistemological, authentic, and creative.

a logical view of his understanding of the world, whether because of his demolition of counterpart worlds erected by philosophers before him, on the basis that they are idols, or in his foundation of his own possible world. The defense of this supposed opposition required that the author rely on what is known by logicians as dialectical argumentation, that is the search for proofs to rebuff this claim and found the legitimacy to talk about possible worlds for Nietzsche - the subject of the paper. This study does not seek to provide an arbitrary projection of logical interpretation onto Nietzsche's philosophy, but rather attempts to apply the new developments in the logic of research approaches that aim to reveal submerged elements in Nietzsche's critique of the concept of the world. The paper puts forward the following theories: the relative possibility of a real world according to Plato; the unlikelihood of a real world according to the priest; the rational impossibility of a real world in Kant's conception, the total impossibility of a real world according to positivism, and finally the radical possibility of a world after putting an end to parallel worlds - the idealist possibility.

Law and Religion in Montesquieu's Philosophy

Ibrahim Mujaidalah

The legacy of Montesquieu, one of the key philosophers of the Enlightenment, is remarkably diverse. In 1721 he published *Persian Letters*; in 1734 *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline*, a formidable work of history; and in 1748 *The Spirit of the Laws*, which represents the essence of many years of research and the fruits of his political and historical reflections. From these works, Montesquieu appears at times as a man of politics, at times as a historian, and at times as a law-maker and jurist. Such range, however, does not detract from the unity of his thought and the connectedness of his reflections, since in all his works he strove to understand the laws governing societies and organizing the course of the phenomena of history and nature, and to observe their effect on human life. In his first work, *Persian Letters*, Montesquieu dealt with the relationship of religion and law. He established the relativism of beliefs and a topography of precepts and laws, called for religious tolerance, and produced a pluralist discourse for understanding religious and cultural difference. In the second work, *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and their Decline*, he dealt with law in its relation to the movement of history, revealing the laws that govern the progress and retrogression of states and civilizations. In his greatest and most renowned work, *The Spirit of the Laws*, he dealt with law in its relation with various factors that define general laws such as climate, territory, population, economy, morality, religion, and power. These factors combine the material with the ideal, the conceptual with the tangible. They also reveal the dialectical nature of Montesquieu's thought. He tried to found a comprehensive positivist approach to human and religious history and formulate ideas on the future of institutions and their transformation in real history.

ABSTRACTS

How the Concept of Political Freedom is Absent from the Historical Thinking and Experience of Muslims

Abdel Rahim al-Allam

Renowned Moroccan historian Ahmed al-Nasiri states, «Know that this freedom created by the Europeans in these years is total atheism, because it absolutely requires the inversion of God's rights, parents' rights and human rights […] Know too that the freedom of the Sharia is what God spoke in his book and the Messenger of God explicated to his Umma and the jurists compiled in the chapter on restraint in their works.» In the same vein, Tunisian historian Ibn Abi Dayyaf states, «For this reason the rulers of the Europeans said that opinion is free,» and later adds «It is no secret that slavery in itself is not egregious to human nature and does not contradict higher morality or religion because it is an affliction only to those for whom freedom is innate.» Until recently, maintains al-Allam, Islamic thought had misgivings over the notion of freedom, and was wary about accepting freedom, or naturalizing it within the Arab-Islamic milieu. Given the position of some modern Islamic thinking on freedom, the question that arises is how has classical Islamic thought understood freedom? And where has the practice of freedom in general and of political freedom in particular led to in the Muslim political sphere? Referring to previous studies exploring the notion of freedom, and ones that specifically address freedom among Muslims, the author attempts to reach conclusions that support or challenge the claim that there is an absence of freedom – both in practice and in theory – in the Muslim world. Al-Allam proposes to tackle the subject along the following lines: first, definitions; second, the concept of freedom in western thought; third, political freedom in the thinking and political practice of Muslims; and fourth, freedom in Islamic political philosophy. For the purpose of this study, the concept of freedom chiefly refers to political freedom, and more broadly to freedom of thought and belief.

The Possible and the Impossible in Nietzsche's Worldview

Tafrut Lahsan

This study tries to move away from the current logical approach to the theory of «possible worlds», in an attempt to investigate the subject according to Nietzsche. It starts with the author's understanding of some views that this approach is not suitable, and of others who dispute this choice on the basis of opposition to the claim that Nietzsche, with his hostility to logic, reason, and all rational or philosophical truth, is unable to entertain